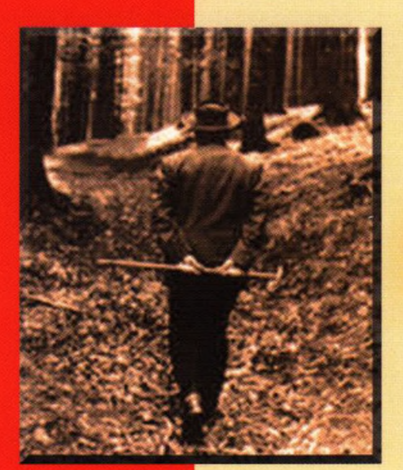
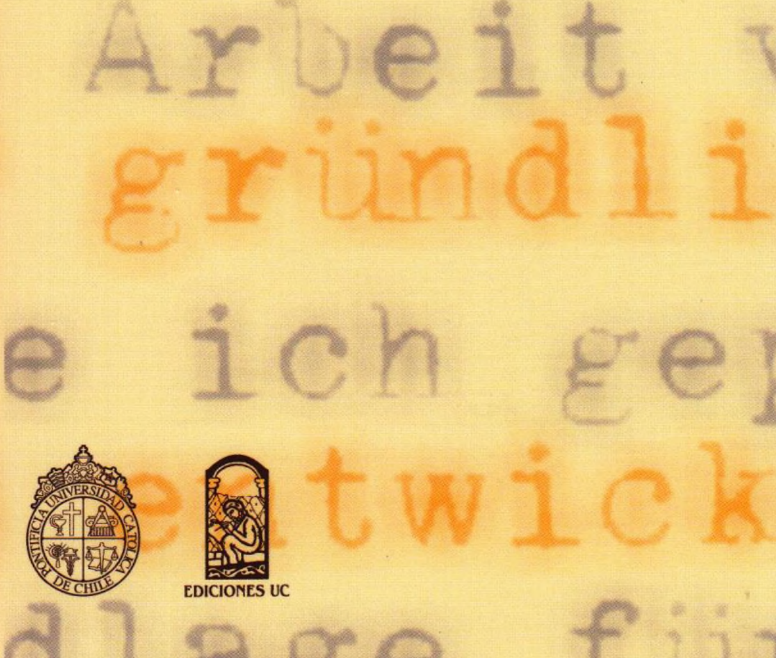


COMENTARIO A *SER Y TIEMPO* de Martin Heidegger

VOL. II **Primera Sección**

Jorge Eduardo Rivera y
María Teresa Stuven



COMENTARIO A *SER Y TIEMPO*

de Martin Heidegger

VOL. II **Primera Sección**

Jorge Eduardo Rivera y
María Teresa Stuven





EDICIONES UC

COMENTARIO A *SER Y TIEMPO*

de Martin Heidegger

VOL. II **Primera Sección**

**Jorge Eduardo Rivera y
María Teresa Stuven**





EDICIONES UC

COMENTARIO A *SER Y TIEMPO*

de Martin Heidegger

VOL. II **Primera Sección**

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
Vicerrectoría de Comunicaciones y Educación Continua
Alameda 390, Santiago, Chile
editorialedicionesuc@uc.cl
www.edicionesuc.cl

Comentario a *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger
Vol. II Primera Sección
Jorge Eduardo Rivera C. y María Teresa Stuven V.

noviembre 2010
Vol. II, ISBN Nº 978-956-14-1142-5
Obra completa ISBN Nº 978-956-14-1141-8

Primera edición
Diseño: Francisca Galilea R.
Impresor:
Salesianos Impresores S.A.

CIP-Pontificia Universidad Católica de Chile
Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo.
Comentario a Ser y tiempo / Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, María Teresa Stuven Vattier.
Vol.2 Primera sección.
1. Heidegger, Martín, 1889-1976. Sein und Zeit.
2. Espacio y tiempo.
3. Ontología
I. Stuven Vattier, María Teresa
2010 193+ddc21 RCAA2

SUMARIO

Prólogo

Presentamos ahora el Segundo Volumen del Comentario a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. El Primer Volumen estuvo dedicado a la Introducción. El presente libro trata de la Primera Sección que abarca seis capítulos y 35 parágrafos. La Segunda Sección será objeto de un nuevo libro que aparecerá posteriormente.

En la Introducción Heidegger se proponía aclarar qué significa y qué abarca la pregunta por el sentido del ser. Después de la Introducción viene un texto titulado Primera Parte. Es necesario señalar que la Segunda Parte no fue escrita nunca. El texto actual de la Primera Parte se divide en dos secciones.

La *Primera Sección* titulada *Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein*, hace un análisis exhaustivo de las estructuras fundamentales del Dasein en conformidad con la tesis central de este libro, según la cual la pregunta por el ser debe comenzar aclarando en qué consiste el ser de ese ente particularísimo, que lleva en lo más profundo de sí la pregunta por el ser y que tiene una comprensión preontológica del ser. ¿Qué es aquello que constituye al Dasein de tal modo que en su ser se da una cierta comprensión del ser en general, aunque vaga e imprecisa, pero desde la cual se podría desarrollar una ontología?

En los dos primeros capítulos se expone: 1° "La tarea de un análisis preparatorio del Dasein", puesto que todo lo que podamos saber del ser se apoya en el conocimiento de sí mismo que tiene el Dasein; y 2° "El estar-en-el-mundo como constitución fundamental del Dasein", es decir, la esencial aperturidad del Dasein al

mundo y, a la vez, se profundiza en el significado del "estar-en". En el capítulo 3° se desarrolla el sentido de mundo en general, es decir, la "mundanidad del mundo". El capítulo 4° analiza "el estar-en-el-mundo como coestar", es decir, el estar con otros, y "el ser-sí mismo". A raíz de esto se menciona la idea del "uno", esa forma impropia del sí-mismo. El capítulo 5° trata, por una parte de "La constitución fundamental del Ahí" (A) y, por otra, del "ser cotidiano del Ahí y la caída del Dasein" (B). En el capítulo 6° se explica: "El cuidado como ser del Dasein". Este es, por así decirlo, el capítulo que expone el término al que se orientan todas las reflexiones de la Primera Sección. Es quizás el capítulo más importante de la Primera sección

Este trabajo ha significado para nosotros algo muy importante para nuestro quehacer filosófico: Nos ha confirmado en nuestra vocación filosófica centrada en el tema del ser. En Heidegger hemos encontrado ambos una dirección luminosa para repensar el ser. Efectivamente, Heidegger cuestiona y transforma la orientación de la metafísica clásica de un modo definitivo. La filosofía tradicional pensaba que el ser era algo así como un objeto que se presenta *frente* a la comprensión del hombre. Ahora, el hombre mismo está enfrentado con el ser *desde* su propio ser: el hombre está constituído por una comprensión del ser, el hombre mismo es en su propio ser apertura radical al ser. No es que el Dasein se encuentre primero con los entes y luego con el ser, sino que el ser ya está dentro del hombre: la comprensión del ser es constitutiva del Dasein.

Esta Primera Sección ha sido para nosotros también un tremendo aporte como personas para comprender la condición humana; la tendencia de todo hombre a caer en el olvido del ser. Y ello nos interpela a continuar en una reflexión tan decisiva para el ser humano. Esperamos que esta obra contribuya a que los lectores se asomen al misterio de eso tan hondo que es el ser.

JORGE EDUARDO RIVERA C.

MARÍA TERESA STUVEN V.

SEPTIEMBRE 2010

PRIMERA PARTE

La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser

Empieza aquí la primera de las dos partes anunciadas en el plan del tratado (§ 8). Dos notas marginales del *Hüttenexemplar* van colocadas después de la palabra "temporeidad" y de la palabra final "ser". La primera, señalada con la letra a, dice claramente que sólo hasta aquí llega el texto publicado de *Ser y tiempo*. La segunda, señalada con la letra b, remite a la Tercera Sección de esta parte, que no se publicó en 1927, al curso del semestre de verano de 1927 dado en Marburg con el título: *Die Grundprobleme der Phänomenologie [Los problemas fundamentales de la fenomenología]*. Esta nota b es importante porque en ella Heidegger deja en claro que el curso del semestre de verano de 1927 titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología* equivale a la Tercera Sección, no publicada, de la Primera Parte de *Ser y tiempo*. Naturalmente el texto de este curso no es exactamente lo que habría sido la sección tercera, sino una elaboración mucho más extensa del tema que debería tratar esa Tercera Sección.

Esta Primera Parte contiene en la edición de 1927 sólo dos de las tres secciones anunciadas. Estas dos secciones se podrían resumir en la frase "la interpretación del *Dasein* por la temporeidad". La Primera Sección contiene la etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*, y la Segunda Sección estudia al *Dasein* desde el punto de vista de la temporeidad. Empecemos, pues, con el análisis de la Primera Sección.

PRIMERA SECCIÓN

Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein

PRIMERA SECCIÓN

Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein

Esta etapa se llama preparatoria porque en ella se sacan a luz las estructuras fundamentales del Dasein y se las muestra en su unidad primaria, pero todavía no se esclarece el *sentido* del ser del Dasein. Esto último se hará en la Segunda Sección, que trata de la temporeidad del Dasein.

Antes de entrar en el primero de los seis capítulos de esta Primera sección, Heidegger hace una breve introducción a todos ellos. Esta introducción sólo ocupa media página. En ella lo que va a hacer Heidegger es presentar cada uno de los seis capítulos que han de seguir. El texto es suficientemente claro y no necesita mayor explicación. Sólo precisaremos que cuando habla del estar-en-el-mundo lo llama un *a priori* de la interpretación del Dasein.

Este *apriori* no tiene nada que ver con los *apriori* de la filosofía kantiana, que son estructuras del sujeto humano que hacen posible la presentación de los objetos. En Heidegger el *apriori* no tiene nada de subjetivo. Es tan sólo una estructura fundamental del Dasein y, por consiguiente, una estructura que está siempre supuesta a lo largo de toda la interpretación del mismo.

CAPÍTULO PRIMERO

La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein

El Capítulo primero, tal como lo expresa su título, se propone exponer la tarea de un análisis preparatorio del Dasein. En sus tres parágrafos desarrollará a grandes líneas la analítica existencial del Dasein (§ 9) y se la delimitará "frente a investigaciones aparentemente paralelas" (§ 10 y 11).

§ 9 EL TEMA DE LA ANALÍTICA DEL DASEIN

Antes de empezar el comentario propiamente tal de este parágrafo nos parece indispensable destacar que nos hallamos ante un texto importantísimo para la comprensión de todo *Ser y tiempo*. En este parágrafo se van a señalar ciertos caracteres del Dasein que hacen de este ente un ente único entre todos los entes. Además, se pone ante la mirada filosófica una condición que Heidegger llama "cotidianidad media", que habitualmente ha sido pasada por alto cuando se habla del ser humano.

En este parágrafo se establecen los fundamentos a priori que posibilitan la pregunta por lo que es el hombre. Puesto que el Dasein es la única vía posible de acceso al ser, cuyo sentido es el tema de esta obra clave en el pensamiento de Heidegger, la analítica se vuelve absolutamente imprescindible. El parágrafo se divide en dos partes. La primera va desde el párrafo 1 hasta el párrafo 5 inclusive y la segunda, desde el párrafo 6 hasta el 11 inclusive. El párrafo 12, el último de este parágrafo, es simplemente una transición al parágrafo siguiente. Veamos cada una de estas partes por separado: en la primera se describirán los

dos caracteres que son propios del Dasein; en la segunda parte, se los analizará cuidadosamente.

PÁRRAFOS 1-5

1. Naturalmente, el "tema" de la analítica del *Dasein* es el propio *Dasein*. Este párrafo tratará, por consiguiente, del *Dasein*: lo "presentará", por así decirlo. Heidegger entra brusca y decididamente *in media res*. Es como una zambullida en lo más arduo del pensar. Nos vemos lanzados en dirección hacia este ente extraordinario y maravilloso que es el propio *Dasein*. En cinco líneas que deberán tenerse presentes en todo momento, Heidegger describe a grandes trazos eso que él llama *Dasein*: es el ente que "somos cada vez nosotros mismos" o "cada vez *yo*", como dice una nota marginal del *Hüttenexemplar*. Según esto, la palabra *Dasein* designa, en primer lugar, *el ente* que somos nosotros mismos. Es un significado *óntico* de la palabra *Dasein*. En otros contextos, *Dasein* significará el *ser* de este ente, es decir, tendrá una significación *ontológica*.

   Heidegger añade a continuación que el ser de este ente "es cada vez *mío*". Aquí tenemos que corregir el texto de la traducción: en vez de "cada vez *mío*" debiera decir "*el mío*". Se nos dice que en el ser del Dasein "se las ha este mismo con su ser", y una nota marginal precisa que ese ser del Dasein "es un estar-en-el-mundo que acontece históricamente". Esta es la primera vez que aparece la fórmula que expresa que el *Dasein se las ha en* su ser *con* su ser. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el Dasein se encuentra consigo mismo y que su ser consiste en este encuentro. Siempre se ha considerado lo más característico del ente que la modernidad llamó "sujeto" al hecho de que este ente, el hombre, está vuelto hacia sí mismo. Heidegger, naturalmente, no habla de "sujeto", sino que habla de Dasein y dice que el Dasein consiste en el encuentro de sí mismo, en el hallazgo de sí mismo o, en palabras del propio Heidegger, en la abertura a sí mismo. Esta abertura o aperturidad constitutiva del Dasein lo abre a cinco cosas: 1° al mundo; 2° a las cosas del mundo; 3° a los demás Dasein; 4° a sí mismo; 5° al ser en general. Esta última abertura es la más radical y el fundamento de todas las demás. Muy especialmente el Dasein está abierto a sí mismo porque está abierto al ser. A la luz del ser se descubre a sí mismo siendo. El Dasein no empieza por

una autoconciencia que lo encerraría dentro de sí mismo. Empieza por estar fuera en el ser: se conoce a sí mismo en su estar siendo. En el texto que estamos comentando, lo que en castellano es "se las ha" (con su ser), en el texto alemán se dice con las palabras: *verhält sich... zu seinem Sein*. La palabra *verhält*, que viene del verbo *verhalten* y en este caso *sich verhalten*, se puede traducir también al castellano como "comportarse". Esta palabra es una espléndida palabra española. "Com-portarse" significa llevarse a sí mismo hacia otra parte. En este caso, el *Dasein* se porta o se lleva hacia su propio ser, o sea, está vuelto sobre sí mismo. Y esta vuelta sobre sí mismo es una autoposesión, es el "ser cada vez *mío*".

Heidegger afirma luego que "como ente de este ser" –entiéndase: por el hecho de tener esta forma de ser– el Dasein está entregado a su propio ser. Esto quiere decir que el Dasein no escoge el ser que tiene, ni tampoco se da a sí mismo su ser, sino que se encuentra instalado en él sin intervención propia. En una nueva determinación, Heidegger afirma que "es el *ser* mismo lo que le va cada vez a este ente". Una nota del *Hüttenexemplar* añade lo siguiente como explicación a las palabras "*ser* mismo": "¿Cuál?". Y responde que su *ser* mismo del que aquí se habla es el ser del propio Dasein, que consiste en "tener que ser el Ahí y en él afirmarse ante el Ser en cuanto tal [*das Seyn überhaupt*]". Entendamos que el ser del Dasein lo fuerza a estar en la abertura ante las cosas, ante el mundo y ante sí mismo, y que esta abertura es la abertura al ser en cuanto tal.

Después de esta caracterización tan apretada y en cierto modo enigmática del Dasein, Heidegger concluye que de ella se siguen los caracteres esenciales de este ente. Ellos se desarrollan en los párrafos 2, 3, 4 y 5 de este parágrafo. El primero de estos caracteres se explicita en los párrafos 2 y 3, y el segundo en los párrafos 4 y 5. Veámoslo.

2. En el párrafo 2 se señala que el primer carácter del Dasein es que "la 'esencia' de este ente consiste en su tener que ser [*Zu-sein*]". Con esto Heidegger quiere dar a entender que la "esencia" del Dasein implica necesariamente la forzosidad de ser, o sea, la existencia. El *Dasein tiene que ser*, en la medida en que está forzado a hacer actos y estos actos o acciones implican siempre la existencia. En este sentido, podríamos decir en castellano –con una excelente palabra– que

el Dasein es un "quehacer", es decir, una forzosidad de hacer y, por consiguiente, de existir. Por eso en la frase siguiente el texto añade: "El 'qué' (*essentia*) de este ente, en la medida en que se pueda hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*)".

Siempre que Heidegger hable de existencia (*Existenz*) se referirá de aquí en adelante solamente al ser del Dasein y no a lo que en la tradición se llamó existencia (*existentia*). A esto último, a la existencia, que es el acto de la esencia de cualquier cosa, Heidegger lo llamará *Vorhandensein*. Esta palabra puede ser traducida al español por la expresión "estar ahí". Lo que con esta expresión se quiere mencionar es el hecho de que algo *esté dado*, o quizás, mejor aún, el estar-dado-de-antemano. Las cosas son *vorhanden* cuando se presentan ahí delante de nosotros como algo que es previo a nuestra intervención; esto es, como algo dado de antemano. De este modo de ser que es la *Vorhandenheit*, se dice constantemente en *Ser y tiempo* que es "esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del Dasein". Por eso el párrafo 2 termina con la siguiente frase: "para evitar la confusión usaremos siempre para el término *existentia* la expresión interpretativa *estar-ahí* (*Vorhandenheit*) y le atribuiremos la existencia (*Existenz*) como determinación de ser solamente al Dasein".

3. En el párrafo 3, después de formular la tesis de que la *"esencia' del Dasein consiste en su existencia"*, el texto continúa de la siguiente manera: "Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, 'propiedades' que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso". Esta frase, bastante enigmática, quiere decir lo siguiente: en el Dasein sus notas características no son "propiedades", en el sentido de algo que se sigue del ser del Dasein, sino que esas notas conforman el modo de ser de este ente; esto es, su ser mismo. Al revés de la filosofía clásica, como por ejemplo, la aristotélico-tomista, donde el ser del ente está constituido por la sustancia, de la cual fluyen como propiedades los accidentes, el Dasein, para Heidegger, *envuelve* en su ser estas presuntas propiedades, que son no un accidente añadido al ser del ente, sino modos posibles del ente Dasein. "Todo ser-tal de este ente es primariamente ser" (*Alles Sosein dieses Seienden ist primär Sein*). Todo ser-así (o ser-tal) se refiere a lo que habitualmente llamamos "esencia" o el qué de un ente. En el caso del Dasein, este "qué" es primordialmente ser, es decir, existencia. Heidegger concluye,

por consiguiente, la explicación de la primera característica del Dasein, diciendo: "el término 'Dasein' con que designamos a este ente no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser". Aquí se ve claro que el término Dasein, además de designar al ente que somos nosotros mismos, nombra también el ser de ese ente. La razón de esto es que el Dasein tiene una "esencia" que consiste en su existencia. Si nos preguntaran "¿qué es el Dasein?", habría que responder que el Dasein es su existir mismo.

4-5. La segunda característica esencial del Dasein viene expuesta en los párrafos 4 y 5. Su primera formulación es la siguiente: "El ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío". Esta frase implica dos aspectos: por un lado, el ser del Dasein es esencialmente *individual*. Pertenece a la esencia del Dasein ser cada vez este determinado ente y no otro. Esta idea se encontraba ya fuertemente expresada por Kierkegaard, quien llamaba a esto la subjetividad de la existencia, que es obviamente una mala expresión. Es muy importante distinguir entre la singularidad de una cosa y la individualidad del Dasein. La primera no sólo le parecía sin mayor trascendencia a Platón, sino más aún él la consideraba un no-ser. Lo propio del ser sería para él su universalidad. En cambio, siempre se ha sostenido en el aristotelismo y en la tradición derivada de Aristóteles, que lo real tiene que ser singular o concreto. Pero podemos preguntarnos: ¿por qué tiene que ser así? ¿Por qué lo real no puede ser universal? Quizás la razón de esta necesidad radique en que lo real siempre comparece para el ser humano, que para Aristóteles es un animal racional, es decir, un ente corporal sentiente e inteligente. Para Aristóteles lo primero que se presenta ante el hombre es lo individual que nos ofrecen los distintos sentidos. Este conocimiento dado por los sentidos no sería nada intelectual. En cambio, para Xavier Zubiri, lo real dado por los sentidos es al mismo tiempo algo intelectivamente captado. Por eso, Zubiri habla de una "inteligencia sentiente". Para él la inteligencia humana es siempre sentiente.

Heidegger considera que la singularidad de las cosas es siempre una singularidad que se nos enfrenta, es un estar-ahí de lo singular. La individualidad del ente que somos, nos constituye, no se exhibe frente a nosotros, es en el modo del Dasein. Por eso se la expresa con la palabra "mío". Heidegger dice "que el ser que está *en cuestión* para este ente en su ser es cada vez el mío". Adviértase cuidado-

samente que se habla de un ser que está "en cuestión" para este ente que es el Dasein. Aquí la individualidad no es objetual, sino ejecutiva: la existencia humana es esencialmente individual porque es esencialmente activa, es decir, se está haciendo a sí misma en sus propios actos.

El segundo aspecto envuelto en el hecho de que el ser del Dasein es esencialmente el mío, es que al Dasein su ser le pertenece. No sólo le pertenece en el sentido de que el ser de cualquier cosa es el ser de esa cosa, sino que al Dasein su ser le pertenece formalmente. El Dasein es un ente que se autoposee y su ser es autoposesión. Xavier Zubiri considera esta autoposesión de la realidad humana por sí misma como lo constitutivo de la persona humana. Al final del párrafo 4 hay una nota marginal que dice: "...ser-cada-vez-mío quiere decir estar entregado a sí mismo como propio (*Übereignetheit*)". "Y, por otra parte, cada vez el Dasein es mío en esta o aquella manera de ser" (párrafo 5). Heidegger sostiene en esta frase que el ser-cada-vez-mío puede revestir distintos modos de realización. Se puede ser cada vez mío en forma impropia o en forma propia. La impropiedad no anula el ser-cada-vez-mío, sino que es una modalidad de éste, fundada precisamente en esa estructura. Por estar entregado a sí mismo como propio, el Dasein tiene una doble posibilidad de existir en posesión de sí mismo, puesto que "el ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia", y por eso, "puede en su ser 'escogerse', ganarse a sí mismo, puede perderse; es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse 'aparentemente'". Esta doble posibilidad es la posibilidad de lo que Heidegger va a llamar después la *propiedad* y la *impropiedad*. Sólo se puede ser propio o impropio si uno se pertenece a sí mismo. Lo que no se pertenece a sí mismo no puede ser propio ni impropio o, dicho de otra forma, sólo un ente que es personal puede despersonalizarse y vivir desde lo impersonal. Un ente apersonal por ejemplo, un árbol, jamás podrá vivir impersonalmente. Por eso Heidegger continúa su texto en el párrafo 5, diciendo: "haberse perdido y no haberse ganado todavía, él [el Dasein] lo puede sólo en la medida en que por su esencia puede ser *propio*, es decir, en la medida en que es suyo". Las palabras "propiedad" e "impropiedad" deben ser entendidas en *Ser y tiempo* en su más estricto sentido literal. Heidegger dice que ambos modos de ser "se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío".

Hay que tener mucho cuidado en estos textos de Heidegger con la palabra "propio", ya que "propio" puede significar el hecho de pertenecerse a sí mismo, pero puede significar también "ser-propio", en el sentido de existir en la propiedad.

La segunda parte del parágrafo 9, que estamos comentando, abarca los párrafos 6 al 11.

6. Lo primero que nos advierte el autor en el párrafo 6 es que "los dos caracteres del Dasein que hemos esbozado, la primacía de la *existentia* sobre la *essentia* y el ser-cada-vez-mío, indican ya que una analítica de este ente se ve confrontada con un dominio fenoménico *sui generis*". Empecemos por advertir que las palabras *existentia* y *essentia* no son rigurosamente correctas hablando del Dasein, ya que la *existentia* es el estar-ahí de las cosas. Heidegger nos advertirá repetidamente en *Ser y tiempo* que el Dasein tiene un modo de ser radicalmente diferente al del estar-ahí (*Vorhandenheit*). Por otra parte, se nos ha dicho que el Dasein no tiene propiamente *essentia* y mucho menos aún se da en él la distinción entre esencia y existencia, y por consiguiente, no puede haber una primacía de ésta sobre aquélla.

Obviamente, un ente tan extraño como el Dasein, en el que la "esencia" consiste en la existencia y que es, al mismo tiempo, esencialmente individual y autoposesivo no será de fácil acceso; ni mucho menos comparecerá dentro del mundo en que nos movemos. Por eso, añade Heidegger, "tampoco puede darse temáticamente en el modo de la constatación de algo que está-ahí". La correcta presentación del Dasein "es de tal modo poco obvia, que ya determinarla constituye una parte esencial de la analítica ontológica de este ente".

En el parágrafo 5 de la Introducción, párrafo 6, se nos ha dicho que "el problema de la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al Dasein se torna plenamente candente" (página 40 de la traducción española). Ahora, en el parágrafo 9, párrafo 6, se nos dice: "La posibilidad de hacer comprensible el ser de este ente depende del acierto con que se lleve a cabo la correcta presentación del mismo. Por provisional que sea todavía el análisis, siempre exige asegurarse un correcto punto de partida".

Lo que sigue en los párrafos 7-11 no es sino la aplicación de este principio.

7. En el párrafo 7 se nos señala que "al comienzo del análisis, el Dasein no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad". Para entender esta frase es importante tomar en cuenta lo que se ha escrito inmediatamente antes de ella. El párrafo 7 empieza afirmando: "El Dasein se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él *es*. Y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera". Esta frase deriva de lo que se ha escrito en los párrafos anteriores acerca de la existencialidad de la "esencia" del Dasein, porque aquí se nos está diciendo que "lo que" el Dasein es en cada caso depende de la posibilidad en que él está existiendo, y esta posibilidad está de tal manera abierta a sí misma que el Dasein siempre la comprende; esto es, se comprende a sí mismo en ella. La pregunta que surge entonces es: ¿a partir de qué posibilidad vamos a analizar al Dasein? La respuesta es: no a partir de una *determinada* posibilidad, sino partiendo desde el hecho de que haya posibilidades en el Dasein. Por consiguiente, lo que nos interesa no son las distintas maneras de ser del Dasein, sino su estructura ontológica que se da siempre en esos modos ónticos. Para que esta estructura ontológica se nos muestre en su máxima simplicidad, es necesario partir de la existencia cotidiana de este ente, de la existencia que será siempre, "todos los días", y no en forma excepcional o extraordinaria, como sería el caso, por ejemplo, de la existencia del santo, del héroe o del genio. Hay aquí una frase muy importante de Heidegger que es necesario destacar. Es la siguiente: "A partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es". ¿A qué modo de ser se está refiriendo Heidegger? A la "indiferencia de la cotidianidad del Dasein", de la cual afirma inmediatamente que "*no* es una *nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente". A esa indiferencia cotidiana del Dasein la llamará Heidegger "medianidad" (*Durchschnittlichkeit*).

8. En el párrafo 8 se nos dice que esta cotidianidad mediana que constituye la inmediatez óntica del Dasein –entiéndase: el modo más radical e indeterminado que tiene el Dasein de ser el ente que él

es– ha sido habitualmente *pasada por alto*. Y no sólo eso, sino que sigue siendo pasada por alto una y otra vez cuando se habla de la existencia humana. "Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano y desconocido, y permanentemente soslayado en su significación ontológica". Es lo que resalta Heidegger en la espléndida frase que cita de San Agustín: "¿Qué cosa hay más cercana a mí que yo a mí mismo? Ciertamente me esfuerzo en mí mismo; he llegado a ser para mí como una tierra de dificultades y de sudor abundante". Heidegger nos advierte que este texto de San Agustín puede ser interpretado tanto desde el punto de vista de "la opacidad óntica y preontológica del Dasein", como, con mayor razón, de "la tarea ontológica". A lo que se refiere Heidegger con estas palabras –y sobre todo con aquello de la opacidad óntica del Dasein– es, en primer lugar, la dificultad que el hombre tiene de conocerse a sí mismo en su propia existencia, y en segundo lugar, la dificultad de teorizar este conocimiento. Y esta dificultad de la teorización del propio ser del Dasein es, a su vez, doble: la dificultad de conocer teóricamente la propia persona singular y la dificultad de conocer la estructura general del Dasein.

9. Este párrafo es importante porque aclara que esa cotidianidad media de la que se viene hablando no es un "mero aspecto". Esto quiere decir que no es algo que se nos da desde una determinada perspectiva, algo en que no estuviera implicada la existencia misma del Dasein. Por eso Heidegger añade: "también en ella le va al Dasein... su ser". Y uno de los modos como al Dasein le puede ir su ser es, por ejemplo, "huyendo *ante* él y olvidándose de él".

10. Muy importante en este contexto es el párrafo 10, donde se sale al paso de un posible malentendido, según el cual se pensaría que el despliegue del Dasein en su cotianidad mediana sólo podría dar estructuras medianas, en el sentido de estructuras indeterminadas y vagas. Lejos de eso, "lo que ónticamente *es* en la manera de la medianidad, puede muy bien ser aprehendido ontológicamente en estructuras concisas...". Es necesario fijarse en la última afirmación del párrafo 10 que sostiene que estas estructuras ontológicas obtenidas de la cotidianidad mediana "no se distinguen estructuralmente de las determinaciones ontológicas de un modo *propio* de ser del Dasein".

11. A los caracteres de ser del Dasein que se obtienen mirando hacia la estructura de su existencia, Heidegger los llamará "existenciales" (párrafo 11), y los distinguirá de las "categorías" que son los modos de ser de los entes que no son Dasein.

12. El párrafo 12 sirve para conectar el parágrafo 9 con el 10. Empieza este párrafo recordando algo que ya se dijo en la Introducción; vale decir, "que la analítica existencial del Dasein contribuye a promover una tarea cuya urgencia es apenas menor que la de la pregunta misma por el ser." Esta tarea consiste en descubrir el apriori que ha de ser visible si la pregunta acerca de "qué es el hombre" ha de ser discutida filosóficamente. Ese apriori de que habla aquí es el que pone al descubierto la analítica existencial del Dasein. Por eso esta analítica es previa a toda antropología, a toda psicología, y con mayor razón aún a toda biología.

    Las últimas tres líneas de este párrafo muestran cuál es la función del parágrafo 10 dentro del contexto de *Ser y tiempo*.

§ 10 DELIMITACIÓN DE LA ANALÍTICA DEL DASEIN FRENTE A LA ANTROPOLOGÍA, LA PSICOLOGÍA Y LA BIOLOGÍA

1. En el párrafo 1 se explica qué es lo que se pretende hacer en este parágrafo 10:

    "Después de haber hecho un primer bosquejo positivo del tema de una investigación, siempre es importante caracterizarlo por lo que él excluye...". ¿Cuál es el primer bosquejo positivo que se ha hecho y cómo se ha realizado? Se ha precisado el tema de la analítica del Dasein (parágrafo 9), y se lo ha hecho describiendo las características fundamentales del Dasein. Después de esto es necesario deslindar la analítica del Dasein con respecto a otras investigaciones relacionadas con el ser humano. En el texto, Heidegger habla de "cuestionamientos e investigaciones" que han sido hechos antes de esta *analítica* del Dasein y que apuntaban "hacia el Dasein". En una nota del *Hüttenexemplar*, que obviamente es muy posterior a la redacción *de Ser y tiempo*, Heidegger se corrige a sí mismo con las siguientes palabras: "no apuntaban en absoluto hacia el Dasein". Lo que quiere decir Heidegger es que ni la antropología, ni la psicología, ni la biología, pero tampoco la filosofía de la vida (Dilthey), ni

la fenomenología de la personalidad de Husserl y Scheler, tocaban aquello que se abre en *Ser y tiempo* con la analítica del Dasein.

2. En el párrafo 2 se nos propone una orientación histórica con el fin de aclarar el propósito de la analítica existencial: "Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó dentro de ciertos límites, el *cogitare* del *ego*. En cambio deja enteramente sin dilucidar el *sum*...". Basándose en este hecho histórico, Heidegger aclara que la analítica del Dasein "plantea la pregunta ontológica por el ser del *sum*".

3. En el párrafo 3 se precisa esta ejemplificación histórica con el fin de evitar un posible error de interpretación. Se nos dice, entonces, que la analítica existencial deberá cuidarse en forma particular del error de "partir de un yo o sujeto inmediatamente dado", como era el caso en Descartes, pues en tal caso se "yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein". El Dasein es justamente algo enteramente diferente de todo "sujeto" (*hypokeimenon*). Al final del párrafo Heidegger explica por qué no empleará los términos de "sujeto", "alma", "conciencia", "espíritu" y "persona". "Todos estos términos nombran determinados dominios fenoménicos 'susceptibles de desarrollo, pero su empleo va siempre unido a una curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así designado". Esta razón que da Heidegger para no emplear los términos recién nombrados no parece demasiado convincente, pues es en principio perfectamente posible hablar de esas cosas aclarando lo que se quiere decir. Por lo menos, esto vale para la palabra "espíritu" y la palabra "persona", tal como lo hará, por ejemplo, unos años más tarde, Xavier Zubiri. Sin embargo, en la época de Heidegger, estos términos se prestaban a ambigüedades y su empleo habría exigido prolijas explicaciones. Otro tanto debe decirse de las expresiones "vida" y "hombre", "para designar al ente que somos nosotros mismos".

4. El párrafo 4 empieza con una afirmación que merece un rotundo rechazo en una nota marginal añadida posteriormente. La afirmación de que toda "filosofía de la vida" que sea científica y seria lleva

consigo la "tácita tendencia a una comprensión del ser del Dasein". A esto, la nota del *Hüttenexemplar* replica: "¡No!". Hay una frase intercalada que merece destacarse aquí. Según ella, "filosofía de la vida" es tan tautológico como botánica de las plantas. La objeción de Heidegger a la filosofía de la vida que estaba en boga en su época es que la vida misma no se convierte en ella en un problema ontológico.

5. En el párrafo 5 se mencionan las investigaciones de Dilthey y se dice de ellas que están animadas por la constante pregunta por la "vida". "Dilthey intenta comprender las 'vivencias' de esta 'vida' en su contexto estructural y evolutivo partiendo del todo de esta misma vida". Es este *todo de la vida*, al que se encamina la meditación de Dilthey y lo esencial de su filosofía. Pero ahí mismo radican los límites de la filosofía diltheiana porque el aparato conceptual que emplea para aprehender esta vida queda en él siempre inadecuado a su objeto.

   Otro tanto ocurre con las corrientes del personalismo derivadas de Bergson y de Dilthey. Incluso la interpretación fenomenológica, tal como la hallamos en Husserl y Scheler, tiene el defecto de que no se plantea la pregunta por el *ser* de la persona. Heidegger escoge como ejemplo la interpretación de Scheler, "no sólo por ser accesible en los textos, sino porque Scheler acentúa expresamente el ser-persona en cuanto tal, y busca determinarlo por la vía de una delimitación del ser específico de los actos. En oposición a todo lo psíquico". Heidegger cita a este propósito la ética de Scheler. Scheler sostiene que la persona no puede ser pensada como una cosa o como una sustancia. La persona es concebida por él como la *unidad* inmediatamente experimentada en la vivencia. La persona no es algo "detrás y fuera" de lo inmediatamente vivido. Tampoco se agota el ser de la persona en ser sujeto de actos racionales regidos por ciertas leyes.

6. En el párrafo 6 se nos dice en primer lugar que estas ideas de Scheler coinciden con lo insinuado por Husserl cuando "exige para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta de la exigida para las cosas naturales".

A continuación se nos dice que lo sostenido por Scheler respecto de la persona es para él también válido con respecto a los actos: "jamás un acto es al mismo tiempo objeto, porque es esencial al ser de los actos el ser vividos sólo en la ejecución misma, y dados tan sólo en reflexión". Son palabras de Max Scheler. Heidegger comenta: "Los actos son algo no-psíquico". La persona sólo existe en la ejecución de los actos intencionales y por eso es algo esencialmente no objetual. "Toda objetivación psíquica, y por ende, toda concepción de los actos como algo psíquico, equivale a una despersonalización". Por consiguiente, el ser psíquico no tiene nada que ver con el ser-persona. La persona está dada en tanto que ejecutora de ciertos actos intencionales reunidos en la unidad de un sentido. "Los actos se ejecutan; persona es quien ejecuta los actos". Pero aquí es donde Heidegger echa de menos en la concepción de Scheler la pregunta por el sentido ontológico del *ejecutar* mismo. Lo que en definitiva está en cuestión es el ser del hombre, ser que de ordinario se concibe como la unidad del cuerpo, del alma y del espíritu.

El ser del hombre "no puede calcularse aditivamente partiendo de las formas de ser del cuerpo, el alma y el espíritu", y esto por dos motivos: 1° porque esas mismas formas de ser del cuerpo, el alma y el espíritu deberían, a su vez, ser previamente determinadas; y 2° porque para precisar el ser del hombre a partir de sus tres formas, sería necesario tener previamente una idea del ser de ese todo. Heidegger sostiene, a continuación, que lo que impide hacer la pregunta por el ser del Dasein y lo que lanza a esa pregunta por una falsa vía es la orientación que se le ha dado a la antropología a partir de ideas griegas y cristianas, a las que les reprocha carecer de suficientes fundamentos ontológicos y, a la vez, reprocha al personalismo y a la filosofía de la vida el no advertir esa insuficiencia.

7. La antropología filosófica tradicional se apoya, primero, en la definición griega del hombre, como un *zôon lógon ékhon*; es decir, animal que tiene habla. Los latinos tradujeron esa definición por *animal rationale*. El modo de ser del *zôon* fue comprendido en la tradición como un estar-ahí cosas. Lo grave de la definición tradicional del hombre consiste, pues, en que esa definición presupone, según Heidegger, que el *ser* del hombre es fundamentalmente *Vorhandenheit*, un estar-ahí-delante. De esta manera la definición es ocultante. El modo de ser que es propio del ser del hombre es su existencia.

8. El segundo punto de apoyo para la determinación del modo de ser del hombre es el teológico. Heidegger cita el texto de Génesis 1,26: "Y dijo Dios: hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra". La antropología teológica cristiana interpreta el ser de Dios, del que será imagen y semejanza el ser del hombre, con los medios de la ontología antigua. Otro tanto hace con el ser del hombre. En la época moderna la antropología cristiana queda desteologizada. "Pero la idea de la 'trascendencia', que el hombre sea algo que tiende más allá de sí mismo, tiene sus raíces en la dogmática cristiana". Y Heidegger añade con algún desdén: "de la que a nadie se le ocurrirá que haya convertido alguna vez en problema ontológico el ser del hombre". Lo dicho aquí es verdaderamente discutible: negar que la dogmática cristiana medieval y moderna haya carecido de toda interpretación ontológica del ser del hombre es, por lo menos, una precipitación malhumorada de Heidegger. Los textos de Calvino y de Zwuingli que Heidegger cita no son los más representativos de la dogmática cristiana. Otra cosa es que la interpretación escolástica del hombre sea la más adecuada. Ciertamente, muy por encima de ella se encuentra la interpretación heideggeriana. Pero no inferior a esta última, sino, quizás, aún más honda, a la vez plenamente cristiana es la de Xavier Zubiri en ese formidable libro que es *El hombre y Dios*.

9. Ambas fuentes de la antropología tradicional olvidan la pregunta por el *ser* del hombre y lo entienden como algo "obvio"; esto es, como el "estar-ahí de las demás cosas creadas". Es importante aquí que en la nota del traductor (véase páginas 463-464) se hace notar que la tradición pensó siempre la *existentia* del hombre –es decir, el acto de ser de la *essentia* humana– como un estar-ahí delante, o sea, como una presencia. Y esto justamente es lo que impide entender el ser del hombre, que por ser tempóreo, no puede ser reducido a pura presencia, puesto que abarca tanto el futuro como al pasado. Estas dos concepciones se enlazan en la antropología moderna a través de la exigencia metódica de partir de la *res cogitans*, o la conciencia, o la trama de las vivencias, las que tampoco se hallan ontológicamente determinadas y se las considera como obvias. Por esta razón, los fundamentos de la antropología moderna quedan indeterminados.

10. En el penúltimo párrafo, Heidegger apunta a la psicología, "cuyas actuales tendencias antropológicas –dice– son innegables". En seguida, se refiere a la biología general: "en el orden de su posible comprensión e interpretación, la biología, como 'ciencia de la vida', se funda en la ontología del Dasein, aunque no exclusivamente en ella".

11. En el último párrafo se nos advierte que la afirmación de la insuficiencia de la respuesta dada por la antropología, la psicología y la biología a la pregunta del modo de ser del ente que somos nosotros mismos, no implica ningún juicio sobre el trabajo positivo de estas disciplinas.

    Por otra parte, se nos pide tener siempre presente que los fundamentos ontológicos que Heidegger echa de menos en las disciplinas mencionadas no pueden obtenerse a partir del material empírico que ellas proporcionan. Precisamente al revés: esos fundamentos ontológicos ya tienen que estar presentes en el momento de *reunir* el material empírico; si los fundamentos ontológicos de los que parte toda ciencia empírica no son los adecuados, la ciencia misma sufrirá con esta insuficiencia. Una nota final nos advierte que la patentización del apriori no es lo mismo que una construcción "apriorística". "Gracias a E. Husserl hemos aprendido no sólo a comprender nuevamente el sentido de toda auténtica '*empiria*' filosófica, sino también a manejar el instrumento que ella requiere. El 'apriorismo' es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Y como apriorismo no tiene nada que ver con construcción, la investigación del apriori exige la correcta preparación del terreno fenoménico. El horizonte inmediato que debe prepararse para la analítica del Dasein es el de su cotidianidad mediana".

§ 11 LA ANALÍTICA EXISTENCIAL Y LA INTERPRETACIÓN DEL DASEIN PRIMITIVO. DIFICULTADES PARA LOGRAR UN "CONCEPTO NATURAL DEL MUNDO"

Este parágrafo trata, como lo manifiesta su título, de dos temas. El primero pone en relación la analítica existencial con la interpretación de la existencia primitiva y se desarrolla en los párrafos 1 y 2. El segundo tema se desarrolla en el párrafo 3. El párrafo 4 hace referencia a todo el Capítulo Primero, como veremos más adelante.

1. El primer tema nos dice que la interpretación del Dasein cotidiano no se identifica con una descripción del Dasein primitivo, tal como puede hacerla en forma empírica una antropología o una etnología: "Cotidianidad no coincide con primitividad". Precisamente al contrario: la cotidianidad es un modo de ser del Dasein que éste tiene, incluso y precisamente, en culturas altamente desarrolladas. "Por otra parte, el Dasein primitivo tiene, a su vez, posibilidades no cotidianas de ser, así como también tiene su propia cotidianidad específica".

   Pese a estas afirmaciones, Heidegger advierte que "la orientación del análisis del Dasein por la 'vida de los pueblos primitivos' puede tener significación metodológica positiva en la medida en que los 'fenómenos primitivos' son a menudo menos complejos y están menos encubiertos" que los fenómenos de un Dasein culturalmente desarrollado. Es cierto que el aparato conceptual de los pueblos primitivos nos parece a nosotros elemental y tosco, pero a pesar de ello "puede contribuir positivamente a un genuino realzamiento de las estructuras ontológicas de los fenómenos".

2. En el párrafo segundo se nos dice, en primer lugar, que el conocimiento de los pueblos primitivos nos es proporcionado por la etnología. La etnología "se mueve, ya desde la primera 'recepción', selección y elaboración del material, en determinados conceptos previos e interpretaciones acerca de la existencia humana en general". Naturalmente, esto no garantiza que el acceso al ser de esos pueblos sea el más adecuado. En este caso se presenta nuevamente la misma situación que vimos a propósito de las disciplinas mencionadas en el parágrafo 10. En la etnología se necesitaría el hilo conductor de una adecuada analítica del Dasein. "Pero como las ciencias positivas no 'pueden' ni deben esperar el trabajo ontológico de la filosofía, la marcha de la investigación no tendrá el carácter de un 'progreso', sino de una *repetición* y purificación que haga ontológicamente más transparente lo ónticamente descubierto". En nota, Heidegger remite a la interpretación filosófica del Dasein mítico hecha por Cassirer en su libro *Philosophie der symbolischen Formen*, Segunda Parte: *Das mythische Denken*, 1925.

3. En el párrafo 3 se nos dice que el planteamiento inicial de la analítica existencial no es fácil. Tampoco lo es el tema de la elaboración de la idea de "un concepto natural del mundo". Podría parecer que para esta última tarea sería útil el conocimiento de que hoy se dispone de las más variadas y lejanas culturas. "Pero esto es sólo una apariencia", nos dice Heidegger. "En el fondo esta sobreabundancia de conocimientos induce al desconocimiento del verdadero problema. La comparación y tipificación sincrética de todo no da de suyo un auténtico conocimiento esencial. La ordenación de una multiplicidad en un cuadro general no garantiza una verdadera comprensión de lo que queda ordenado".

4. En el párrafo 4 se resume todo lo dicho en el Capítulo Primero, cuya finalidad era encauzar correctamente la comprensión de la tendencia y de la actitud cuestionante de la interpretación que va a seguir. "La ontología sólo puede contribuir indirectamente al desarrollo de las disciplinas positivas ya existentes. Ella tiene por sí misma una finalidad autónoma, si es verdad que por encima del conocimiento del ente, la pregunta por el ser es el aguijón de toda investigación científica".

CAPÍTULO SEGUNDO

EL ESTAR-EN-EL-MUNDO EN GENERAL COMO CONSTITUCIÓN FUNDAMENTAL DEL DASEIN

Este capítulo, que abarca dos parágrafos (el 12 y el 13), va a plantear el tema de lo que Heidegger llama *la constitución fundamental* (*Grundverfassung*) del Dasein. Esta constitución es el estar-en-el-mundo. La expresión en alemán es *In-der-Welt-sein*, literalmente: "ser-en-el-mundo". La traducción española emplea el verbo "estar", en vez del verbo "ser". En primer lugar, porque en castellano no se dice "ser en un lugar", sino "estar en un lugar". Pero, además, hay otra razón para traducir con el verbo "estar". Este verbo expresa en castellano algo parecido a lo dicho en el verbo "ser", con la diferencia que "estar" enfatiza más el carácter *actual* de eso que "está". Estar es el acto o la actualidad de la cosa que es. Así, por ejemplo, "estar enfermo" significa estar efectiva y actualmente enfermo. En cambio, "ser enfermo" puede significar tener una enfermedad crónica que, sin embargo, no se encuentra actualizada en un momento determinado. Yo puedo ser un enfermo del hígado que en este momento no padezco ninguna dolencia al hígado. Si digo que "estoy enfermo del hígado", estoy diciendo que *ahora* padezco una dolencia del hígado. En *Ser y tiempo* el ser del Dasein es siempre actual; en el Dasein la *essentia* se identifica con la *existentia*, o mejor dicho esta distinción no tiene lugar en el Dasein. Por eso al hablar de la estructura del ser del Dasein empleamos el verbo "estar", que es más fuerte que el verbo "ser", para expresar el estar-en-el-mundo.

En este Capítulo Segundo se va a analizar la estructura del estar-en-el-mundo en general. Heidegger, para decir este "en general" usa el término "*Überhaupt*". Esta palabra significa, literalmente, "por encima de la cabeza" y quiere decir que se mira algo abarcándolo en su totalidad, o

sea, lo que en griego se diría *kathólou*, que significa que se toma algo en su totalidad, abarcando de un solo golpe todas sus partes. Esto diferencia el presente capítulo de los tres capítulos siguientes, que tomarán el estar-en-el-mundo en sus momentos constitutivos: el mundo, el quién, el estar-en.

Una última advertencia: lo que se ha traducido al español por "constitución fundamental" es en alemán *Grundverfassung*. Esta expresión se puede traducir también por "estructura fundamental". *Verfassung* significa, tanto "constitución" de algo, es decir, el modo como ese algo está compuesto, como también "estructura".

§ 12 BOSQUEJO DEL ESTAR-EN-EL-MUNDO A PARTIR DEL ESTAR-EN COMO TAL

En este parágrafo se intenta dar un primer esbozo de lo que es el estar-en-el-mundo en toda su generalidad y se lo hace a partir de la idea del *estar-en*. Este *estar-en*, que encontramos en la expresión "estar-en-el-mundo", es algo así como el centro de esa estructura. Con más detalle se aclarará este centro en el Capítulo Quinto. Dicho en breves palabras, el *estar-en* es la apertura del Dasein, que lo instala en medio de las cosas del mundo. Es también algo así como un habitar en el mundo, a diferencia de lo que es el estar dentro de una cosa espacial.

Los seis primeros párrafos constituyen la Introducción a este parágrafo.

A partir del párrafo 7 se explica qué quiere decir la expresión *estar-en*.

En el párrafo 9 se aclara el sentido de la expresión *Sein bei*.

El párrafo 11 explica la diferencia ontológica entre el "estar-en" como existencial y el "estar-dentro-de", en cuanto categoría.

Importante es el párrafo 12 que habla de las distintas formas en que el estar-en se pone de manifiesto en la existencia cotidiana del Dasein.

Los párrafos 13 y 14 explican el carácter constitutivo de este estar-en-el-mundo.

El párrafo 15 expone una posible objeción a lo que se ha dicho hasta ahora.

En el párrafo 16 se dice que esta estructura del estar-en-el-mundo siempre es conocida de algún modo por el propio Dasein.

El párrafo 17 es el tránsito al parágrafo 13.

Antes de comenzar el análisis pormenorizado recomendamos al lector leer los dos primeros párrafos del parágrafo 28, que son una mirada retrospectiva a lo dicho anteriormente.

1. En el párrafo 1 se recuerdan los caracteres del Dasein que se pusieron de relieve en el parágrafo 9. Esos caracteres servirán para iluminar toda la investigación de *Ser y tiempo*, pero recibirán a su vez su concreción estructural de esa misma investigación.

   "El Dasein es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser". Esta frase es una de esas frases radicales que se encuentran a menudo en *Ser y tiempo*. Esas frases radicales son breves resúmenes de lo que figurativamente podríamos llamar las columnas que sostienen el edificio de esta obra. Con la frase anteriormente señalada se quiere decir que el ser del Dasein está vuelto sobre sí mismo en una comprensión que no es todavía ningún conocimiento explícito. A esta vuelta comprensora sobre sí mismo, Heidegger la denomina *existencia*. "El Dasein –nos dice– existe".

   Por otra parte, el Dasein es "el ente que soy cada vez yo mismo". Este-ser-cada-vez-mío es la condición de posibilidad de lo que Heidegger va a llamar la propiedad e impropiedad. ¿Por qué? Porque sólo un ente que es suyo, que se pertenece a sí mismo, puede dejarse llevar por el sujeto impersonal de la existencia cotidiana, que es el "se" o el "uno" (*das Man*), o bien, liberarse de la dictadura del uno para vivir desde lo más íntimo de su propio ser.

   La frase final del párrafo 1 nos plantea un problema de interpretación. La frase dice: "El Dasein existe siempre en uno de estos modos [entiéndase: bien en la impropiedad o bien en propiedad], o en la indiferencia modal de ellos". El problema interpretativo que se nos presenta es el de precisar cuál es la indiferencia modal entre la impropiedad y la propiedad. ¿Existe algún estado intermedio entre la impropiedad y la propiedad? ¿A qué se refiere Heidegger en esta frase? No es tan fácil contestar a esta pregunta. Quizás el Dasein puede vivir en un estado en el que no se distinguen los modos de la propiedad y la impropiedad. Pensamos que la distinción entre

ambos modos no se da tan claramente en la existencia humana. Para vivir desde la propiedad se debe tener alguna aprehensión de la impropiedad, y recíprocamente. Al Dasein también podría serle absolutamente indiferente ser lo uno o lo otro. Y esto es lo que Heidegger llama "indiferencia modal de ellos". Es muy posible que esta indiferencia modal de la propiedad e impropiedad se dé en edades muy tempranas de la vida humana o también en ciertas formas de vida primitiva de la humanidad.

2. En el párrafo 2 se añade a lo anterior que estos caracteres que se habían aclarado en el párrafo 1 deben ser vistos y comprendidos *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el *estar-en-el-mundo*. El párrafo 2 termina con una frase lapidaria que deberemos tener presente siempre a lo largo de nuestra lectura de *Ser y tiempo*. Esta frase dice: "El punto de partida adecuado para la analítica del Dasein consiste en la interpretación de esta estructura". Obviamente que al hablar de "esta estructura" se refiere a la estructura del *estar en-el-mundo*. Mucho más adelante, en la página 351, Heidegger nos dice, a propósito del estar-en-el-mundo, lo siguiente: "La investigación tuvo que empezar con la caracterización de este fenómeno [del estar-en-el-mundo], a fin de asegurar desde el comienzo un horizonte fenoménico suficiente, frente a las preconcepciones ontológicas inadecuadas y ordinariamente tácitas acerca del Dasein" (página 381).

3. Hay que aclarar, en primer lugar, que la expresión "estar-en-el-mundo", donde se juntan las palabras por medio de guiones, indica, precisamente, por este mismo hecho, que dicha expresión mienta un fenómeno *unitario*. Sin embargo, esta unidad del fenómeno no excluye una multiplicidad de momentos estructurales constitutivos. Heidegger va a enumerar tres de estos momentos, que se detallan en los párrafos 4, 5 y 6.

4. El primero de ellos es el "en-el-mundo". En relación con este momento surge para la analítica existencial la tarea de averiguar cuál es la estructura ontológica del mundo o, como dice Heidegger, de determinar la idea de la *mundanidad* en cuanto tal. Es lo que se desarrollará en el Capítulo Tercero.

5. El segundo momento estructural lo constituye el *ente* que existe en la forma del estar-en-el-mundo. Dicho de otra manera: es el "quién" del Dasein. A propósito de este quién será necesario determinar fenomenológicamente cuál es el quién de la cotidianidad del Dasein. Es lo que se hará en el Capítulo Cuarto de esta sección.

6. El tercer momento estructural del estar-en-el-mundo es el *estar-en* en cuanto tal. En el Capítulo Quinto se aclarará la constitución ontológica de este "en". Es importante tener en todo momento presente que cada vez que se considere uno de estos tres momentos estructurales se estará implicando, al mismo tiempo, los otros dos; es decir, "cada vez se tendrá en vista el fenómeno completo". Una advertencia de Heidegger nos señala que, si bien el estar-en-el-mundo es una estructura necesaria del Dasein, no es, sin embargo, una estructura suficiente para determinar plenamente su ser.

Antes de entrar en el análisis particular de cada uno de los tres fenómenos mencionados, cosa que se hará en los capítulos tercero, cuarto y quinto, Heidegger intenta una "caracterización orientadora" del momento mencionado en tercer lugar; vale decir, del *estar-en*.

7. El párrafo 7 empieza esta caracterización del *estar-en*. Lo primero que nos dice es cómo no debemos comprender esa expresión. Es sumamente importante leer la nota del traductor correspondiente a este pasaje, que se halla en la página 464, primer asterisco.

   Habitualmente entendemos el estar-en en un sentido espacial: el agua está *en* el vaso, el traje que está *en* el armario. De una manera análoga, el hombre estaría *en* el mundo, donde "mundo" significa el universo, es decir, la totalidad de las cosas que hay. Heidegger define este modo del estar-en diciendo que en él se supone que estos entes que están-en o que contienen a los que están dentro de ellos, tienen la forma de ser que Heidegger llama la *Vorhandenheit*; esto es, el estar-ahí-delante. "El estar-ahí 'en' un ente que está-ahí, el co-estar ahí con algo del mismo modo de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, son caracteres ontológicos que nosotros llamamos *categoriales*, un género de caracteres que pertenecen al ente que no tiene el modo de ser del Dasein".

8. En el párrafo 8 se precisa el verdadero sentido del estar-en cuando se lo emplea existencialmente, como es el caso del estar-en-el-mundo como estructura ontológica fundamental del Dasein. En este sentido, "el estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencial*." ¿Qué significa este estar-en existencial? Aquí el "en" no tiene la significación de una relación espacial entre dos entes, sino que significa *habitar*, quedarse en, residir y además, estar familiarizado con aquello donde se habita. Recuérdese que "estar familiarizado" significa tener una especie de conocimiento no teórico, sino vital de las cosas con las que se está familiarizado, tener una especie de *conocimiento connatural* de esas cosas. Heidegger termina el párrafo 8 con las siguientes palabras: "estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo". ¿Qué quiere decir esta frase? ¿Qué significa: "la expresión existencial formal del ser del Dasein"? Lo que Heidegger quiere decir es que el ser *mismo* del Dasein es un estar fuera de sí en el horizonte del mundo. El ser del Dasein *consiste* en la abertura a ese campo "visual" que es el horizonte del mundo. En ese horizonte, el Dasein se mueve familiarmente como quien se mueve en la casa en que habita.

   Habitar es muy distinto de estar-dentro-de. Habitar es moverse entre las cosas y moverse con familiaridad, como quien conoce muy bien esas cosas, como quien las tiene *presentes*. El hombre habita la casa; en cambio, los muebles no habitan la casa, sino que están en ella. Habitar, en latín *habitare*, viene del verbo *habeo*, que quiere decir "tener" no en el sentido de poseer, sino en el sentido de "tener bien agarrado". Habitar es algo así como un *se habere*, que significa "tenerse a sí mismo". Sólo a quien se tiene a sí mismo se le pueden hacer presentes las cosas. Y cuando este sí-mismo existe fuera de sí mismo, el tenerse a sí mismo se convierte en tenerse a sí mismo *en las cosas del mundo*. Y es por ese motivo que Heidegger dice que el ser del Dasein "tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo".

9. Como el habitar implica no sólo un existir en el "fuera" que es el mundo, sino al mismo tiempo un moverse entre las cosas, Heidegger empieza el párrafo 9 con una referencia a ese estar en medio de las cosas, que sin embargo, en el texto de Heidegger está expresado con la frase "estar en medio" del mundo. Obviamente mundo debiera estar aquí entre comillas porque no se refiere al horizonte del mundo,

sino a las cosas intramundanas, como queda absolutamente claro por el contexto. No se olvide, pues, que el estar en-el-mundo es, por un lado, un estar en la abertura que es el horizonte del mundo, y por otro, un estar en medio de las cosas del mundo. Esto último podría expresarse también como un estar "entre" las cosas del mundo y también como un estar "con". Heidegger dice en alemán *Sein bei,* que no se puede traducir como lo hace Gaos como "ser cabe". Esta traducción no es acertada porque, por una parte, la palabra "cabe" suena en Latinoamérica totalmente anticuada e incluso muchas veces no se la entiende en absoluto, y, en segundo lugar, porque ese "estar junto" no dice lo que significa el *bei* en el texto de Heidegger. Es cierto que *bei* puede significar a veces "junto", pero tiene en alemán también muchas otras significaciones como, por ejemplo, *studieren bei,* "estudiar con alguien", o *wohnen bei,* que quiere decir "vivir en casa de...". En nuestro caso el *Sein bei* es estar en medio de, y esto significa que las cosas comparecen ante nosotros, que las tenemos presentes y que nos movemos entre ellas. El propio Heidegger cambiará más tarde la expresión *Sein bei dem Seienden* ("estar en medio de los entes") por la expresión *Sein inmitten des Seienden,* que no puede traducirse de otra forma que "estar en medio de los entes".

10. En el párrafo 10 se nos dice que, por consiguiente, "el 'estar en medio' del mundo [*das 'Sein bei' der Welt*] como existencial, no mienta jamás algo así como el mero estar juntas de cosas que están ahí. No hay algo así como un 'estar juntos' del ente llamado 'Dasein' con otro ente llamado 'mundo". Heidegger pone un ejemplo en que el *bei* significa "junto": "la mesa está 'junto' a la puerta [*bei der Tür*]". Este "junto", aunque fuere una absoluta cercanía a la puerta, nunca podría llegar a ser un tocar de la silla a la puerta. Para que pueda haber un tocar de especie semejante sería condición indispensable que la pared pudiera comparecer para la silla: "dos entes que están-ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos *carecen de mundo,* 'no pueden tocarse jamás, ninguno de ellos puede [en rigor] 'estar junto' al otro". Esta frase de Heidegger es una demostración más de que *bei* no puede traducirse como "junto".

Cuando delimitamos el *estar-en* existencial, diferenciándolo ontológicamente del "estar-dentro-de" de un ente que está ahí, en tanto que categoría, no le negamos por esto al Dasein toda suerte de espacialidad. Como se verá más adelante en los parágrafos 22, 23

y 24, el Dasein tiene también una manera peculiar de estar en el espacio. Sin embargo, esta espacialidad del Dasein sólo es posible sobre la base del estar en el mundo.

11. Tampoco es posible aclarar ontológicamente el estar-en del Dasein mediante una caracterización óntica, como sería, por ejemplo, decir que estar en un mundo es una propiedad espiritual de la existencia humana, y que la "espacialidad" del hombre es un modo de ser derivado de su corporalidad. "Al decir esto, volvemos a encontrar un estar-ahí-juntas de una cosa espiritual así constituida y de una cosa corpórea; con lo que el ser mismo del ente así compuesto viene a quedar enteramente oscuro". Por el contrario, sólo la comprensión del estar-en-el-mundo, como existir esencial del Dasein, hace posible la intelección de la *espacialidad* existencial de este ente.

12. En el párrafo 12 se nos dice que, por razón de su facticidad, el estar-en-el-mundo del Dasein *ya* se ha dispersado y fragmentado en determinadas formas de estar-en. A manera de ejemplo se enumera una buena cantidad de posibles formas de estar-en: habérselas con algo, producir algo, cultivar y cuidar alguna cosa, usar algo, abandonarlo y dejar que se pierda, emprender una tarea, llevar a término esa tarea, averiguar algo, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Todas estas maneras de estar-en caen bajo el modo de ser que Heidegger llama el *Besorgen*. Esta palabra deriva del término alemán *Sorge*, que se ha traducido al español como "cuidado". Como se verá en el Capítulo sexto de esta Primera Sección, la *Sorge* es el ser del Dasein. Este ser consiste en una especie de cuidado de sí mismo que tiene tres momentos esenciales: 1° El salir fuera de sí a lo que todavía no se es, pero que de alguna manera se es en tanto que posibilidad de existencia. El ser humano vive siempre anticipándose a sus posibilidades. 2° El Dasein, desde que empieza a ser, es decir, desde que se encuentra consigo mismo, comprende esta existencia suya como algo que *ya* es. Este *ya* es el radical pasado del Dasein. 3° Entre el futuro de las posibilidades y del *ya* estar siendo se encuentra la situación presente en que estamos instalados en todo momento de nuestra existencia.

El *Besorgen* no es otra cosa que la *Sorge* vertida sobre unas cosas con las que trata. El prefijo *Be-* indica que el verbo que se construye

con este prefijo es transitivo; esto es, que se realiza inmediata y directamente en unas cosas sobre las cuales recae la actividad del verbo. *Besorgen* es, pues, la actividad en que la *Sorge* se vuelca hacia unas cosas con las que trata; *Besorgen* viene a ser entonces la ocupación de la *Sorge* en su trato con las cosas. Es el estar-ocupado-con-las-cosas. En el mismo párrafo 12 se nos advierte que hay también modos deficientes del ocuparse, o sea del *Besorgen*, como son, por ejemplo, el dejar de hacer algo, el omitir una acción, el renunciar a algo, el reposar. Modos "deficientes" del ocuparse significa aquí modos negativos de ocuparse. Si yo estoy cepillando una tabla y dejo momentáneamente de cepillarla para descansar, este dejar de cepillar es un modo de tratar con la tabla, es un modo deficiente del *Besorgen*. Heidegger indica en este párrafo 12 otros sentidos de la palabra *Besorgen* en alemán. Es lo que llama su significación precientífica. "En contraposición con estas significaciones precientíficas y ónticas la expresión 'ocuparse de algo' [*Besorgen*] se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada manera de estar-en-el-mundo (...). Puesto que al Dasein le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación".

13. En el párrafo 13 se aclara que, "según lo dicho, el estar-en no es una 'propiedad' que el Dasein tenga a veces y otras veces no tenga, una 'propiedad' *sin* la cual él pudiera *ser* al igual que con ella. No es que el hombre 'sea', y que también tenga una relación de ser con el 'mundo' ocasionalmente adquirida". El Dasein jamás puede estar privado de estar-en. El Dasein no es un ente al que de vez en cuando le venga en ganas establecer una "relación" con el mundo. El Dasein es constitutivamente versión al mundo.

14. En el párrafo 14 se nos advierte que cuando en la época en que se escribió *Ser y tiempo* se decía: "el hombre tiene su mundo circundante", este decir no logrará adquirir una significación ontológica mientras no se precise el sentido de ese "tener". "Por lo que respecta a su posibilidad, el 'tener' está fundado en la constitución existencial del estar-en (...). La locución ónticamente trivial de tener un 'mundo circundante' es un problema desde el punto de vista ontológico". Para resolver este problema es necesario determinar previamente el

ser del Dasein de un modo ontológicamente suficiente. Es lo que Heidegger va a hacer en *Ser y tiempo*. La biología de esa época, sobre todo después de K.E. von Baer, hacía uso frecuente de la expresión "mundo circundante". Heidegger se defiende de la posible acusación de biologismo por emplear esa misma expresión en su filosofía. Al mismo tiempo nos advierte que la biología, como ciencia positiva que es, no puede jamás encontrar ni determinar esta estructura ontológica; lo único que ella puede y tiene que hacer es presuponerla y hacer uso de ella. Dicha estructura ontológica tampoco puede ser explicitada filosóficamente ni siquiera como un *apriori* del objeto de la biología, si no ha sido previamente comprendida como estructura del Dasein. Heidegger insiste en que "sólo orientándose por la estructura ontológica así comprendida se puede delimitar *apriori* por vía de privación la estructura ontológica de la vida".

15. En el párrafo 15 Heidegger se hace una especie de objeción a sí mismo: "¿no se mueve exclusivamente en enunciados negativos la determinación de este ser hecha hasta ahora? Lo único que se nos dice es lo que este estar-en, presuntamente tan fundamental, *no* es". A esta objeción se responde que este predominio de la caracterización negativa no es un azar, pues la caracterización negativa pone de manifiesto la peculiaridad del fenómeno que se está describiendo, y de este modo esa caracterización resulta positiva en el sentido de que ella se ajusta al fenómeno. "La exhibición fenomenológica del estar en el mundo tiene el carácter de un rechazo de distorsiones y encubrimientos de este fenómeno *porque* él siempre ya está 'visto' de alguna manera en todo Dasein. Y esto es así *porque* él constituye una estructura fundamental del Dasein, en tanto que con su ser, el Dasein queda ya cada vez abierto para su comprensión del ser". Junto con esta apertura a la comprensión del ser, acontece, sin embargo, una no menos radical distorsión de ese fenómeno que la mayor parte de las veces queda comprendido erróneamente en su dimensión ontológica. Este "ver en cierta manera, pero la mayor parte de las veces comprender erróneamente", se funda a su vez en la misma constitución de ser del Dasein, que Heidegger llamará más adelante la *cotidianidad caída*, en virtud de la cual el Dasein comprende su estar en el mundo inmediata y regularmente a partir de los entes. Y del ser de esos entes que no son él mismo, pero que comparecen para él dentro del mundo. En una nota marginal, Heidegger llama a esta

errónea manera de interpretarse a sí mismo una "interpretación de rebote".

¿Qué es una "interpretación de rebote"? Es una interpretación en la que el Dasein no se interpreta a sí mismo desde sí mismo. Es decir, el Dasein, en la interpretación de rebote, se interpreta desde las cosas. El mundo es parte constitutiva del Dasein. No hay Dasein sin mundo. Y "mundo" quiere decir aquí el horizonte total de la abertura del Dasein. Esta abertura es esencial al Dasein, y dentro de ella comparecen las cosas del mundo. Si el Dasein se interpreta a sí mismo "a partir de las cosas del mundo", ya no se está interpretando *desde sí mismo*, sino desde lo que no es él. Interpretarse desde lo que no se es viene a ser una interpretación caída, impropia, porque ella acontece desde algo que no es propio del Dasein: que haya cosas en el mundo, es esencial al mundo, pero que el Dasein se interprete desde esas cosas del mundo es interpretación impropia del Dasein. Es lo que Heidegger llama "interpretación de rebote". ¿Por qué de rebote? Porque el Dasein vuelve a sí mismo desde lo que no es sí mismo (las cosas), pero comparece en virtud de lo que el Dasein es en sí mismo. ¿Cuál es el suelo en el que rebota la interpretación? Es el suelo que son las cosas mismas, esencialmente diferentes del Dasein.

16. En el párrafo 16 se vuelve a repetir con nueva insistencia que la constitución de ser que es el estar-en-el-mundo ya está siempre *conocida* de alguna manera. A este conocimiento que Heidegger denomina "de alguna manera", lo podemos llamar conocimiento vital o práctico. En verdad, Heidegger va a reservar la palabra *Erkenntnis*, que significa en castellano "conocimiento", sólo para el conocimiento explícito y teorético. En latín y en griego, la palabra conocimiento tiene mucho más amplitud: *cognitio* y *gnosis* puede significar cualquier especie de conocimiento experimental y vivo, como el conocimiento místico y artístico. Se nos dice entonces que si la constitución del estar-en-el-mundo no ha de conocerse tan sólo a través de esta *cognitio* vital y práctica, sino que ha de pasar a ser "reconocida" explícitamente, este nuevo conocimiento que ahora ha de llamarse *Erkennen o Erkenntnis* "se toma a *sí mismo*... como relación ejemplar del 'alma' con el mundo". Se llega así a la convicción de que el *noeîn* y el *lógos* son el modo primario de estar-en-el-mundo y, a su vez, este último fenómeno se pierde de vista en su sentido propio. La "relación" entre el *mundo*, comprendido como ente, y el *alma*, comprendida también como ente, es entendida

como la relación entre dos entes que están ahí. "El estar-en-el-mundo –aunque prefenomenológicamente experimentado y conocido– se hace *invisible...*". La constitución del Dasein sólo es comprendida en una interpretación inadecuada. Y por ello, esa interpretación se transforma en el punto de partida presuntamente obvio de los problemas de la teoría del conocimiento o de la metafísica del conocimiento. "Porque ¿qué puede ser más evidente que el hecho de que un sujeto se relacione con un 'objeto' y viceversa? Esta relación 'sujeto-objeto' se convierte en supuesto necesario". Obviamente esta frase es irónica; el lector no puede tomarla en serio, puesto que contradice la concepción del Dasein que Heidegger ha estado exponiendo a lo largo de todo este parágrafo § 12.

17. El párrafo 17 sirve de paso al parágrafo siguiente y no hace más que justificar el tratamiento del tema del parágrafo 13.

§ 13 EJEMPLIFICACIÓN DEL ESTAR-EN POR MEDIO DE UN MODO FUNDADO. EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO

Este parágrafo meditará en el estar-en a través de un ejemplo de este estar-en, que es un modo fundado del mismo. "Fundado" significa que no es el modo originario del estar-en. Este modo fundado es lo que Heidegger llama el "conocimiento del mundo". Hay que prestar mucha atención a la palabra "conocimiento", que no tiene aquí el sentido amplio de la palabra *cognitio*, sino el sentido estrecho de la palabra *Erkennen*. Esta palabra se refiere al conocimiento explícito, teorético, llevado a cabo por medio de palabras y de conceptos, cuya forma más perfecta es el juicio enunciativo. Es exactamente lo que estamos haciendo aquí al comentar *Ser y tiempo*.

En este parágrafo, Heidegger va a exponer sus objeciones a la concepción tradicional en filosofía que el conocimiento es una relación de un sujeto con un objeto, de un "dentro" con un "fuera".

1. El párrafo 1 empieza recordándonos que el estar-en-el-mundo es "una constitución fundamental del Dasein, en la que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad". Uno se pregunta qué quiere decir que el Dasein se mueve en la constitu-

ción fundamental del estar-en-el-mundo "especialmente en el modo de la cotidianidad". A primera vista no se entiende que una constitución ontológica fundamental funcione más en *ciertos modos* de ser del ente que tiene esa constitución. Pero lo que sí es seguro es que el estar-en-el-mundo debe ser experimentado siempre. "Experimentado" no quiere decir *conceptualizado*, sino que significa que el estar-en-el-mundo se hace presente siempre al propio Dasein en una presencia de carácter óntico; vale decir, concretamente. Lo que es imposible es que hubiera un total encubrimiento de esta estructura y la razón de esta imposibilidad radica en el hecho de que el Dasein tiene una comprensión de ser acerca de sí mismo. De ella se ha hablado repetidas veces en partes anteriores a este parágrafo. Heidegger añade que esta comprensión que tiene el Dasein de su propio ser puede ser, y de hecho es habitualmente, muy *indeterminada*. Que sea muy indeterminada significa que no ha sido reflexionada conceptualmente.

En la segunda parte del párrafo 1, se nos dice que desde el momento en que el "fenómeno" del "conocimiento del mundo" –entiéndase: el fenómeno del conocimiento explícito y conceptual del mundo, es decir, el conocimiento teorético del mundo– fue tomado en consideración por la filosofía, una curiosa interpretación "externa" y puramente formal se impuso a los filósofos. Heidegger señala como indicio de esa interpretación superficial el hecho de que todavía hoy se comprenda el conocimiento como una "relación entre sujeto y objeto". Un ejemplo de que en la época de la publicación de *Ser y tiempo* todavía era usual esta forma de entender el conocimiento es el libro de N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (*Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*), publicado en Berlín en 1921. Ese modo de entender el conocimiento, dice Heidegger, "encierra tanto de 'verdad' como de vacuidad"; es decir, que en el fondo no dice nada. Y para hacer más tajante su objeción a todas las teorías del conocimiento añade: "además de que sujeto y objeto no coinciden tampoco con Dasein y mundo". En una nota marginal del *Hüttenexemplar*, Heidegger refrenda esta negación con las siguientes palabras: "¡Ciertamente que no! Y tan poco coinciden, que ya sólo por haberlos puesto juntos, incluso la negación resulta fatal". ¿Por qué afirma Heidegger esto? Porque al poner juntos Dasein y mundo, puede sugerirse que Dasein y mundo son dos cosas, del mismo modo como sujeto y objeto son dos cosas y esta sugerencia es falsísisma porque "mundo" no es sino un momento estructural del Dasein.

2. El párrafo 2 nos dice que "aunque fuese ontológicamente posible determinar primariamente el estar-en-el-mundo desde el estar-en-el-mundo *cognoscente* se daría como primera exigencia la tarea de una caracterización fenoménica del conocer como un estar en el mundo y en relación con el mundo". ¿Qué quiere decir esto? Heidegger parte de una hipótesis que él mismo considera imposible: es imposible determinar primariamente el estar-en desde el conocimiento del mundo. Si fuera posible se nos daría como exigencia primaria la necesidad de entender fenoménicamente el conocer como un estar en el mundo y en relación con el mundo. Pero entonces aparecería que el conocer del mundo tiene como presupuesto el estar-en-el-mundo y que, por consiguiente, el conocimiento del mundo no es lo primario. Cuando la filosofía ha reflexionado sobre la relación conocimiento y mundo, ha advertido que lo primero que se nos da en el conocimiento es ese ente que llamamos "naturaleza". La naturaleza es *lo conocido*. En el ente llamado "naturaleza" no es posible encontrar el conocimiento, pues el conocimiento pertenece sólo al ente que conoce. Ahora bien, este ente, la cosa "hombre", lleva en sí el conocimiento de un modo muy peculiar: el conocimiento no es algo que está-ahí, por lo menos no lo es a la manera como están ahí las propiedades corpóreas del hombre. Pero, entonces, el conocimiento deberá estar "dentro" del ser humano. Mientras más "se sostenga que el conocimiento está primera y propiamente 'dentro', y más aún que no tiene absolutamente nada del modo de ser de un ente físico o psíquico, tanto más libre de supuestos se cree proceder en la pregunta por la esencia del conocimiento y en el esclarecimiento de la relación entre sujeto y objeto".

Si el conocimiento está "dentro" surge necesariamente la pregunta: ¿cómo sale este sujeto cognoscente de su "esfera" interna y llega a otra esfera "distinta y externa"; es decir, cómo es posible que el conocimiento tenga un *objeto*, y cómo habría que pensar ese objeto para que el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto a otra esfera? Lo que constantemente se omite en este tipo de cuestionamientos es "la pregunta por el modo de ser de este sujeto cognoscente". Sin embargo, ese modo de ser ya está comprendido por el "sujeto", aunque lo está en una forma tácita, implícita. El "escándalo de la filosofía" ha consistido por siglos en la omisión de la pregunta por el ser del sujeto en medio de infinitas reflexiones sobre la "relación" del sujeto con el objeto. "Es verdad que por otra parte

se nos asegura que el dentro y la 'esfera interior' del sujeto no se piensan como una 'caja' o 'cápsula'. Pero qué significa positivamente el 'dentro' de la inmanencia en donde el conocimiento está por lo pronto encerrado, y cómo se funda el carácter de ser de este 'estar dentro' del conocimiento en el modo de ser del sujeto, sobre esto reina el silencio" Ya el mero hecho de que se plantee la pregunta acerca de cómo sale el conocimiento fuera de su esfera interior y cómo logra la "trascendencia", pone de manifiesto que el problema del conocimiento surge antes de haber aclarado qué sea ese conocimiento que tales problemas plantea.

3. Todo lo anterior nos muestra –empieza señalando el párrafo 3– que el conocimiento es una "modalidad" del ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, y que el conocimiento se funda en esta constitución de ser del Dasein. "Contra esta apelación a lo fenoménicamente dado *–que el conocimiento es un modo de ser del estar-en-el-mundo–* se podría objetar que esa interpretación del conocer reduce a nada el problema mismo del conocimiento; porque ¿qué podría preguntarse aún si suponemos *de antemano* que el conocimiento ya está en medio de aquel mundo que él tendría que alcanzar precisamente trascendiendo al sujeto?". La respuesta de Heidegger es definitiva: "¿cuál es la instancia para decidir *si* debe y *en qué sentido* debe haber un problema del conocimiento...?" La única instancia posible es el fenómeno mismo del conocimiento y el modo de ser del que conoce.

4. En el párrafo 4 Heidegger se pregunta en qué consiste el fenómeno del conocimiento mismo, y responde que el conocimiento mismo se funda en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del Dasein. Ese ya-estar-en-medio-de no consiste en una especie de quedarse boquiabierto mirando un ente meramente presente. El estar-en-el-mundo, en su sentido primigenio, es la ocupación que nos deja *absortos* en el mundo del que nos ocupamos. Para que el conocimiento sea posible, "se requiere una previa *deficiencia* del quehacer que se ocupa del mundo". "Absteniéndose de todo producir, manejar, y otras ocupaciones semejantes la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, al mero-permanecer-junto-a..." Esta permanencia junto a los entes hace posible que los entes que comparecen dentro del mundo comparezcan

tan sólo en su puro *aspecto* (*eîdos*), y de este modo se hace también posible "un explícito mirar-hacia lo así compareciente". Una nota del *Hüttenxemplar* corrige esta primera interpretación de Heidegger. La nota dice: "No por apartar-la-vista-de surge ya el mirar-hacia... éste tiene un origen propio, y su consecuencia necesaria es aquel apartar-la-vista; la contemplación tiene su propia originariedad. La mirada hacia el *eîdos* exige otra cosa". ¿En qué consiste exactamente la corrección hecha por Heidegger en esta nota marginal? Lo que en la nota se llama apartar-la-vista-de es el dejar de ocuparse de un determinado ente. No basta esto para que surja la contemplación explícita y cognoscitiva. Esta tiene un "origen propio", que Heidegger no precisa, pero que sería justamente la causa del apartar-la-vista. La contemplación cognoscitiva, es decir, eso que los griegos llamaron el *nous* es un modo particular de ocupación. Ese modo que consiste en dejar libre a una cosa que previamente comparece para que no haga sino comparecer ante la mirada del Dasein. Esa comparecencia es lo que se llama "aspecto" (*eîdos*). "Este mirar-*hacia* es siempre un preciso orientarse a..., un apuntar al ente que está-ahí. Este apuntar extrae de antemano del ente que comparece un cierto 'punto de vista'. Semejante mirar-hacia viene a ser él mismo un modo autónomo de estar en medio de los entes intramundanos".

Según *Ser y tiempo*, es en el "estar" que así ha surgido, vale decir, como "abstención de todo manejo y utilización" donde se produce la aprehensión del ente que está-ahí delante. Curiosamente, Heidegger considera que esta aprehensión se realiza en forma de un *hablar de algo* (*Ansprechen*) *y de un hablar que dice algo* como algo (*Besprechen von etwas als etwas*). Supuesto que hemos llegado ya al *lógos*, la aprehensión se ha convertido ya en *determinación*. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que la cosa aprehendida, al ser mirada desde un cierto punto de vista, se muestra como tal o cual cosa. La cosa queda *determinada*, pero determinada desde un cierto punto de vista. Lo así aprehendido y determinado puede expresarse en un enunciado y, consiguientemente, retenerse y conservarse. "Esta retención aprehensora de un enunciado acerca de... es, ella misma, una manera de estar-en-el-mundo, y no debe interpretarse como un 'proceso', por medio del cual un sujeto se procurara representaciones de algo, las que, convertidas así en propiedad, quedaran guardadas 'dentro', y con respecto a las cuales pudiera surgir luego ocasionalmente la pregunta acerca de su 'concordancia' con la realidad".

5. En el párrafo 5 se nos dice que este movimiento en que el Dasein se dirige hacia las cosas para aprehenderlas, no saca al Dasein de su esfera interna en la que presuntamente estaría encapsulado. Por el contrario, en razón de su "modo primario de ser", el Dasein está siempre "fuera", en medio de los entes que comparecen en el mundo previamente descubierto. Este "estar fuera" no consiste en un abandono de toda interioridad, sino que estando fuera, el Dasein está también "dentro", en el sentido de que él es el que es, y no por estar "fuera" deja de ser precisamente el mismo que él es. Dicho en forma resumida: el *estar* "fuera" es simultáneamente el ser del propio Dasein, esto es, su "dentro". La inmanencia del Dasein consiste en su trascendencia. "Y, a su vez, la aprehensión de lo conocido, no es un regresar con la presa alcanzada a la 'caja' de la conciencia, sino que también en la aprehensión, conservación y retención el Dasein cognoscente *sigue estando, en cuanto Dasein fuera*".

Termina el párrafo 5 con una reflexión sobre el olvido. Aparentemente en el olvido quedaría borrada la relación de ser con lo que antes se había conocido. Heidegger afirma, sin embargo, que el olvido no es sino "una modificación del estar-en originario. Otro tanto vale de la ilusión y del error.

6. El párrafo 6 saca la conclusión de todas las reflexiones arriba desarrolladas, que se resumen en la siguiente frase: "en el conocimiento [*Erkennen*] el Dasein alcanza un nuevo *estado de ser* respecto del mundo ya siempre descubierto en el Dasein". El conocimiento no establece por primera vez una especie de *commercium* del sujeto con el mundo. Tampoco el conocimiento surge por una actuación del mundo sobre un sujeto. Heidegger resume su pensamiento diciendo: "El conocimiento es un modo del existir [del *Dasein*] que se funda en el estar-en-el-mundo".

La última frase del párrafo 6 introduce el Capítulo Tercero, que sigue.

CAPÍTULO TERCERO

La mundanidad del mundo

El Capítulo Tercero va a analizar el primer momento estructural de la constitución fundamental del Dasein, vale decir, del estar-en-el-mundo. Ese primer momento es el momento *"mundo"* o, lo que es igual, el momento *"mundanidad"*. "Mundanidad" es lo propio y constitutivo del mundo. La mundanidad del mundo es lo que hace que el mundo sea mundo.

El Capítulo Cuarto va a hablar del estar-en-el-mundo como coestar y ser-sí-mismo. Y además hablará de lo que Heidegger llama el "uno". En vez de coestar se podría decir también ser-con. En alemán *Mitsein*.

El Capítulo Quinto hablará del estar-en en cuanto tal. Por último, el Capítulo sexto nos dirá en qué consiste el ser del Dasein en su estructura total; o sea, nos hablará del *cuidado* (*die Sorge*).

§ 14 LA IDEA DE LA MUNDANIDAD DEL MUNDO EN GENERAL

1. El parágrafo 14 es introductorio al Capítulo Tercero. Su tema consiste en la explicación de lo que es el mundo. A esto que es el mundo, Heidegger lo llama "mundanidad" (*Weltlichkeit*). Lo que se está buscando aquí es uno de los momentos del estar-en-el-mundo, esto es, el momento llamado "mundo". Preguntarse por la mundanidad del mundo es tanto como preguntarse por la función que tiene el momento "mundo" dentro del estar-en-el-mundo. Lo primero que se nos ocurre es que describir el "mundo" como fenómeno es hacer ver todo lo que se muestra "dentro" del mundo. Incluso podemos describir el "aspecto" de cada uno de estos entes intramundanos y

señalar qué es lo que ocurre con ellos y en ellos. "Pero esto es manifiestamente un 'quehacer' pre-fenomenológico que no puede ser en absoluto fenomenológicamente relevante". La tarea que hemos hecho se queda en lo meramente óntico, es decir, queda detenida en los entes. "Pero lo que se busca es el ser. El 'fenómeno' en sentido fenomenológico fue determinado formalmente como lo que se muestra como ser y estructura de ser". Véase, a propósito de esto, el parágrafo 7A, párrafos 8-9 y 7 C, párrafos 3-6.

2. Podríamos pensar que describir fenomenológicamente el "mundo" significa precisar en conceptos categoriales el ser del ente que comparece estando ahí delante –entiéndase: que comparece como objeto– dentro del mundo. Según la opinión corriente, los entes que hay dentro del mundo son las cosas, y éstas se subdividen en "cosas naturales" y "cosas dotadas de valor". Las frases que siguen inmediatamente en el texto actual de la traducción: "La esencia de las cosas se convierte en problema... está fundada en la esencia de las cosas naturales" deberían ser cambiadas y, en vez de ellas, decir: "La coseidad de estas cosas se convierte en problema; y en la medida en que la coseidad de las últimas está fundada en la coseidad natural, el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal". Este ser es considerado como la "sustancialidad". Entonces la pregunta fundamental sería: ¿cuál es el sentido ontológico de la "sustancialidad"?

3. En el párrafo 3 se pone en cuestión que eso sea lo que se pregunta cuando se pregunta por el ser del mundo. Aunque lo precisado al final del párrafo 2 es sin duda una problemática ontológica lo dicho allí no es lo que estamos preguntando en el parágrafo 14: "La naturaleza es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo...".

4. En el párrafo 4 surge la interrogante si acaso debemos "guiarnos en primer lugar por el ente en medio del cual el Dasein está inmediata y regularmente, esto es, por las cosas 'dotadas de valor'". Sin embargo, la respuesta es que también estas cosas son entes que están dentro del mundo. Son entes intramundanos.

5. En el párrafo 5 se resume lo dicho hasta ahora en una frase lapidaria escrita en cursiva: "*Ni la descripción óntica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan como tales en el fenómeno del 'mundo'*". Los dos modos de acceso al "ser objetivo" presuponen ya el fenómeno del mundo.

6. En el párrafo 6 se hace la transición al tema de nuestro capítulo: "¿Entonces no puede hablarse en absoluto del 'mundo' como una determinación del ente intramundano?" En pro de la afirmación de esta pregunta está el hecho que el ente intramundano es llamado precisamente "intra-mundano". Parece, pues, que el ente intramundano lleva en sí, de alguna forma, el carácter mundano, esto es, la mundanidad. Se podría acudir a la idea de que el mundo es un carácter de ser del Dasein, ya que el mundo es un momento de la estructura fundamental del Dasein (del estar-en-el-mundo). Pero en tal caso tendemos a preguntar si con ello no estamos convirtiendo el mundo en algo "subjetivo". Pero, ¿cómo podría ser posible un mundo "común", en el que, sin lugar a ninguna duda, los seres humanos estamos?

   Un grave problema que se plantea es a qué mundo nos referimos, es decir, si estamos hablando del mundo de cada Dasein o del mundo común a todos y que lo abarca todo. Heidegger responde taxativamente: "ni a éste ni a aquél, sino a *la mundanidad del mundo en general*". Debemos dejar en claro para el lector que, cuando en *Ser y tiempo* se habla de "mundo", Heidegger no se refiere al universo, a la totalidad de las cosas que hay, sino que se refiere a un momento estructural del Dasein que es el horizonte, el campo visual, que se abre para el Dasein por el hecho de que éste es un ente abierto a lo que no es él.

   El párrafo 6 termina con la siguiente pregunta: "¿Cuál es el camino para dar con este fenómeno?"

7. El párrafo 7 es muy importante y muy aclarador. Deberá leerse cuidadosamente repetidas veces. En él se aclaran conceptos que van a ser determinantes en todo *Ser y tiempo*, y en especial para el Capítulo Tercero. La primera frase sirve de fundamento para todo el resto del párrafo: "'Mundanidad' es un concepto ontológico que se refiere a

la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo". Entendemos fácilmente que "mundanidad" dice la esencia del mundo o, si se quiere, el ser del mundo. La palabra "mundanidad" sólo se refiere al ser del mundo, como momento del estar en el mundo y, por consiguiente, como momento estructural del ser del Dasein. Heidegger afirma que la mundanidad es un existencial. Esta mundanidad "no es una determinación de aquel ente que por esencia *no* es el Dasein, sino un carácter del Dasein mismo". A pesar de que la mundanidad es un carácter del propio Dasein, la explicitación de esta mundanidad y del fenómeno que es el mundo deberá "pasar por el ente intramundano y por su ser". ¿Qué significa esto? Significa que el estudio fenomenológico del mundo y de la mundanidad empezará por un análisis fenomenológico del ser intramundano. Intramundano quiere decir "perteneciente al mundo", esto es, algo que forma parte del mundo, que es interior al mundo. Ahora bien, lo que es interior al mundo queda envuelto por el mundo, queda rodeado en su propio ser por la mundanidad del mundo. Por eso Heidegger empezará el estudio de la mundanidad analizando el ente intramundano en su ser. Es lo que se hará a partir del parágrafo 15.

8. El párrafo 8 nos dice que la palabra "mundo" tiene múltiples sentidos, el esclarecimiento de estos múltiples sentidos se hará en los párrafos siguientes, señalando los fenómenos a los que apuntan esas distintas significaciones y también las conexiones que hay entre esos fenómenos.

En los cuatro próximos párrafos, vale decir, del 9 al 12, se enumeran los distintos sentidos de la palabra "mundo". Entiéndase, que estos significados no responden siempre a lo que Heidegger va a considerar como "mundo"; son sentidos que la palabra tiene en general en el lenguaje corriente no filosófico. Se enumerarán en seguida:

9. 1° Mundo significa ónticamente la totalidad de los entes que pueden estar-ahí-delante dentro del mundo. Mundo significaría en este sentido *universo*.

10. 2° Mundo tiene una significación ontológica y quiere decir el ser de los entes que están-ahí-delante dentro del mundo. En este sentido, "mundo" puede ser el término que designa una cierta región que abarca determinados entes. Así por ejemplo, el mundo del matemático o de las matemáticas es "la región de los posibles objetos de la matemática".

11. 3° Mundo puede tener el sentido óntico de aquello "en lo que" vive un Dasein fáctico. La significación de la palabra "mundo" tiene aquí un carácter existentivo y preontológico. Ese mundo del que hablamos en este número 3 puede ser el mundo público del nosotros o el mundo circundante "propio".

12. 4° Mundo significa, por último, el concepto ontológico-existencial de la *mundanidad* en general. Heidegger añade al final del párrafo 12 que entenderá el término "mundo" en la significación fijada en el número 3, y que si en algún momento entendiera la palabra "mundo" en su significación del número 1, escribirá siempre esa palabra entre comillas.

    Resumamos: mundo sin comillas significa en Heidegger un momento estructural del estar-en-el-mundo; es un existencial, es algo del Dasein. "Mundo" con comillas significará siempre en *Ser y tiempo* los entes intramundanos en su conjunto.

13. En el párrafo 13 se explica el sentido que tendrá en *Ser y tiempo* la palabra "mundano". "Mundano" significará siempre en *Ser y tiempo* un modo de ser del Dasein y no un ente intramundano ni tampoco una parte del ente intramundano.

14. En el párrafo 14 se nos dice que la filosofía no ha considerado habitualmente el fenómeno de la mundanidad. Por lo contrario, muchas veces se ha querido interpretar el mundo a partir de la naturaleza. Una nota del *Hüttenexemplar* nos advierte que "naturaleza" se entiende aquí en sentido kantiano, el de la física moderna. El Dasein sólo puede descubrir los entes como *naturaleza* en un modo muy preciso de estar-en-el-mundo. "Este conocimiento [de la naturaleza] tie-

ne el carácter de una determinada desmundanización del mundo". Esa naturaleza jamás puede hacer comprensible la mundanidad en cuanto tal. En una nota marginal se nos dice: "¡sino al revés!". Por su parte, el fenómeno de la naturaleza en el sentido romántico de esta palabra sólo puede ser comprendido desde el concepto de mundo, es decir, desde la analítica del Dasein.

15. La ontología tradicional –nos dice el párrafo 15– se mueve en un callejón sin salida frente al problema del análisis ontológico de la mundanidad del mundo, si es que siquiera llega a ver este problema. Una interpretación de la mundanidad del Dasein y de las posibles especies de mundanización de este ente está obligada a mostrar por qué el Dasein cuando se mueve en el modo de ser del conocimiento del mundo siempre se salta el fenómeno de la mundanidad. El hecho de que esto sea así nos permite entender que si se desea partir adecuadamente en la búsqueda del fenómeno de la mundanidad, se requerirán precauciones muy particulares que hagan imposible aquella omisión.

16. El párrafo 16 nos dice que las indicaciones metodológicas en ese sentido ya han sido dadas en páginas anteriores. "El estar-en-el-mundo y, consiguientemente, también el mundo, deben convertirse en tema de la analítica en el horizonte de la cotidianidad media". Esa cotidianidad media es el modo más inmediato de ser del Dasein. La última frase del párrafo 16 nos entrega una consideración metodológica de gran importancia: "Será necesario examinar el estar-en-el-mundo cotidiano, de tal manera que, buscando apoyo fenoménico en éste, podamos fijar la mirada en el mundo".

17. Termina el parágrafo 14 en el párrafo 17 haciendo algunas advertencias que son necesarias para el desarrollo de nuestra investigación. La primera de ellas es que el mundo más cercano al Dasein cotidiano es el *mundo circundante* (*Umwelt*). La investigación debe partir de este mundo circundante y marchar hacia la idea de la mundanidad en general. La segunda de estas advertencias es que la mundanidad del mundo circundante debe ser buscada a través de una interpretación ontológica del ente que primero comparece dentro del mundo

circundante. La tercera nos advierte que en la palabra "circundante" hay una referencia implícita a la espacialidad.

Es necesario explicar en qué sentido se habla aquí de espacialidad. La espacialidad es un momento de la mundanidad, es decir, es una espacialidad existencial y no una espacialidad geométrica. Se nos recuerda también que la ontología ha intentado en Descartes, interpretar el mundo como una *res extensa* partiendo de la espacialidad. Esta "ontología del mundo" se elabora en contraposición a la *res cogitans,* la cual no coincide óntica ni ontológicamente con el Dasein. Termina el párrafo 17 indicando las grandes etapas de la investigación que vendrá luego. Esas etapas son tres: A. Análisis de la circunmundanidad (del mundo circundante) y de la mundanidad en general. B. Confrontación ilustrativa del análisis de la mundanidad con la ontología del mundo en Descartes. C. Lo circundante del mundo circundante y la "espacialidad" del Dasein.

El desarrollo de estas tres cuestiones nos llevará hasta el final del parágrafo 24.

A. ANÁLISIS DE LA CIRCUNMUNDANIDAD Y DE LA MUNDANIDAD EN GENERAL

§ 15 EL SER DEL ENTE QUE COMPARECEN EN EL MUNDO CIRCUNDANTE

Conforme al plan que se había propuesto Heidegger, el punto de partida del análisis de la mundanidad del mundo deberá ser ahora el ser del ente que comparece primera e inmediatamente. Es lo que se va a desarrollar en este parágrafo.

1. En el párrafo 1 el texto empieza con una observación metodológica: "La exhibición fenomenológica del ser del ente inmediatamente compareciente se efectuará al hilo del modo cotidiano del estar-en-el-mundo que también llamamos *trato en* el mundo *con* el ente intramundano". Comprendamos bien lo que aquí nos dice Heidegger: es necesario partir por el "modo cotidiano" del estar en el mundo. Este modo cotidiano es el que tenemos *ordinariamente,* aquél en que

coincidimos todos en la vida diaria. No se trata, pues, de formas extraordinarias de vida, como puede ser la del santo o del héroe, o del intelectual. Se trata de la vida que vivimos siempre necesariamente y desde el principio. Esa vida –nos dirá después Heidegger– es una vida impropia. Está regida por un sujeto anónimo que Heidegger llama *das Man*, esto es, el "se" o el "uno", como cuando se dice: "*uno* también tiene sus debilidades"; "la gente hace lo que *se* debe hacer"; "¡eso no *se* hace!". No cabe duda de que un momento esencial de esa vida cotidiana es el trato con las cosas, el tener que habérselas con ellas, que Heidegger llama el *Besorgen*; es decir, el andar ocupado con las cosas. En la traducción española este momento es traducido como la "ocupación".

Esta ocupación o trato con las cosas –prosigue el texto– "ya se ha dispersado" en una multiplicidad de modos diferentes. Por ejemplo: camino por la calle (trato con el ente "calle"), llevando con una correa a un perro (trato con el ente "perro"), respirando el fresco aire de la mañana y gozando de la luz que ilumina todo (trato con el ente "aire" y con el ente "luz"), dispuesto a volver a mi casa pronto (trato con el ente "casa" y con el ente "tiempo"), para preparar la valija (trato con el ente "valija"), para el viaje que voy a emprender en el avión de las tres de la tarde (trato con el ente "avión" y de nuevo con el ente "tiempo"), que me llevará a Buenos Aires (trato con el ente "ciudad de Buenos Aires"), etcétera. A cada uno de estos modos del trato con las cosas o con los entes intramundanos, Heidegger lo llama "modo de ocupación", entiéndase: modo de existir o de estar en medio de las cosas, es decir, de hacer el propio ser *con* las cosas.

Se nos advierte en este mismo párrafo 1, que el modo inmediato del trato o de la ocupación *no es* el conocer puramente aprehensor". El trato inmediato con las cosas es más fino y más sutil que lo que solemos llamar "la percepción", esto es, la aprehensión de una cosa con la que nos encontramos en el vivir cotidiano. La ocupación inmediata pasa habitualmente inadvertida. Pisamos, por ejemplo, el suelo, y sentimos su dureza y su estabilidad sin que estemos pensando en ello porque a lo mejor estamos paseando con un amigo por la calle y hablando de negocios. Lo importante en estas advertencias que estamos haciendo junto con Heidegger es que nos demos cuenta que las cosas con que primero tratamos y con las que primero nos ocupamos, se nos hacen presentes no como objetos frente a nosotros, sino en una forma casi o totalmente inadvertida. La filosofía

tradicional ha cometido el error de pensar que las cosas entran en contacto con nosotros o "comparecen" primeramente como objetos aprehendidos de un conocimiento explícito y formal. A esta deformación, Heidegger opone un tajante ¡No! En vez de ello nos dice que "el ocuparse que manipula y utiliza" es el modo más radical de habérselas con las cosas. Este modo de trato con las cosas tiene su propio "conocimiento" (*Erkenntnis*): un conocimiento que no es teórico y distante, sino inmediato y vital; un conocimiento en el que el ser mismo del Dasein está en juego.

La última frase del párrafo 1 nos remite a la observación metodológica con que se inicia el párrafo 2.

2. Esa observación nos advierte que la patentización y explicitación del ser exige como condición concomitante la presencia del ente cuyo ser se busca. En esa apertura o patentización y despliegue del ser lo que está propiamente en cuestión ("el tema") es el ser. En cambio, "el ente es siempre lo previa y concomitantemente temático". Aplicando este principio metodológico al ámbito del presente análisis, será necesario decir que "el ente pretemático es lo que se muestra en la ocupación que tiene lugar en el mundo circundante". De ese ente que aparece en el mundo que nos rodea inmediatamente se dice en este párrafo 2 que no es el objeto de un conocimiento teórico del "mundo", sino "lo que está siendo usado, producido, etcétera". Recuérdese que cuando Heidegger habla de mundo entre comillas ("mundo") se está refiriendo a las cosas intramundanas y no al mundo en sentido existencial. Obviamente que el conocimiento teorético recae sobre los entes intramundanos y no sobre la estructura existencial del mundo. Esta es una de las tesis centrales de *Ser y tiempo*: la filosofía se ha saltado siempre *el mundo* de la existencia; y sólo ha visto las cosas que comparecen dentro de ese mundo. "Como ente que comparece de esta manera, cae como tema previo bajo la mirada de un 'conocimiento' que, por ser fenomenológico, mira primariamente hacia el ser y cotematiza el ente en cuestión desde esta tematización del ser". Esta frase del párrafo 2 exige una doble explicación: 1° ¿En qué consiste ese conocimiento en que se nos da existencialmente en forma primaria el ente de la ocupación? 2° ¿Por qué se dice que por el hecho de ser fenomenológico, ese conocimiento apunta primariamente hacia el ser? Respecto de lo primero, repitamos una vez más que el "conocimiento" que acompa-

ña y guía a la ocupación es un conocimiento de carácter vital y no teorético. Si se lo llama conocimiento, se usa aquí esta palabra en el sentido amplio que tiene la palabra *cognitio* en latín, esto es, una apertura de las cosas que tiene lugar en el vivir mismo y no en actos teóricos derivados de esa primera apertura.

Respecto de lo segundo, es necesario recordar lo que había dicho Heidegger en la Introducción, a propósito del concepto de fenomenología. Para recordarlo, véase el parágrafo 7, acápite C, párrafos 3 y 4. Fenómeno en el sentido primario y fenomenológico de la palabra no es el ente que se manifiesta a nosotros, sino el *ser* de ese ente. El texto del párrafo 2 nos dice que, como consecuencia de lo anterior, la interpretación fenomenológica "no es... un conocimiento de cualidades entitativas del ente, sino una determinación de la estructura de su ser". Por consiguiente, la interpretación fenomenológica quiere determinar la estructura del ser del ente que comparece en la ocupación. Esta investigación de ese ser es "la ejecución autónoma y expresa de la comprensión del ser que desde siempre [*je schon*] pertenece al Dasein y que está 'viva' en todo trato con entes". ¿Qué quiere decir esta importante frase? Significa que la investigación que vamos a hacer del ser del ente que comparece en la ocupación no es otra cosa que la explicitación de la comprensión de ser que tenemos por el hecho de ser Dasein; esta comprensión se realiza en forma viva en nuestro trato con los entes intramundanos. O sea, la investigación filosófica que vamos a hacer no es sino la explicitación de la comprensión que ya tenemos en nuestra existencia. Hemos dicho que en la investigación fenomenológica del ser de cualquier ente, el tema fundamental es el ser, y, en forma previa y en cierto modo concomitante, se da también el ente que tiene ese ser. Por eso Heidegger dice ahora que "el ente que antecede fenomenológicamente al tema, en este caso, lo que está siendo usado, lo que se encuentra en proceso de producción, se hace accesible [explícitamente] en un transponerse en aquella ocupación". Se explica que, estrictamente hablando, no puede hablarse de un transponerse; y la razón de ello es que siempre estamos en ese ente de la ocupación. "El Dasein cotidiano ya *está* siempre en esta manera de ser; por ejemplo, al abrir la puerta hago uso de la manilla".

¿En qué consiste entonces el *acceso fenomenológico* al ente que comparece en la ocupación? La respuesta tajante y a la vez formidable que da Heidegger a esta pregunta es que dicho acceso no consis-

te sino en *repeler*, en rechazar "las tendencias interpretativas que se precipitan sobre nosotros y nos acompañan [constantemente], las cuales encubren completamente el fenómeno de parejo 'ocuparse'", y encubren a la vez "al ente *tal como* comparece desde él mismo *en* la ocupación y para ella".

Termina el párrafo 2 preguntándose: "¿cuál es el ente que debe constituir el tema previo y que debe considerarse como terreno fenoménico preliminar?".

3. En los párrafos 3 y 4 se responde a esta pregunta, y se lo hace descartando primero, en el párrafo 3, dos falsas respuestas y consignando, luego en el párrafo 4, la respuesta correcta. Tan sólo a partir del párrafo 5 se iniciará la respuesta fenomenológica definitiva. El párrafo 3 da una primera respuesta a la pregunta por el ente que deberá constituir el tema previo. Esa respuesta es que ese ente son las cosas (*die Dinge*). La frase española "las cosas" podría ser una excelente respuesta a la pregunta que estamos intentando responder. En cambio, la palabra alemana *die Dinge* se presta a una interpretación filosófica que no es la correcta. "En efecto, al hablar del ente como 'cosa' (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica". *Dinge* significa –filosóficamente– "cosa real", "cosa subsistente", "sustancia". Si se parte de la cosa entendida como *Ding*, la averiguación del ser de esa cosa (*Ding*) nos llevará a la cosidad y a la realidad. Una explicación ontológica más a fondo nos conducirá incluso más lejos: a la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad. Por el contrario, el ente que comparece inmediatamente en la ocupación queda oculto bajo estos modos de ser, queda incluso cubierto en su comparecer preontológico. "Al designar las cosas [*die Dinge*] como el ente inmediatamente dado se marcha en una dirección ontológica equivocada...". Heidegger añade que esto ocurre a pesar de que lo que se quiera decir sea algo correcto. Cuando hablamos de "cosas" en castellano, e incluso de *Dinge* en alemán, lo que queremos decir en el lenguaje cotidiano es aquello que comparece inmediatamente para nosotros en nuestra vida. Sin embargo, esas realidades comparecientes en nuestra vida, quedan en una indeterminación ontológica. Cuando, por el contrario, en alemán se usa técnicamente la palabra *Ding* o se habla filosóficamente de *die Dinge*, se apunta a la significación que esta palabra adquirió

en la filosofía como traducción de la palabra *res*, que remite a su vez al ser entendido como realidad.

La segunda respuesta errónea que Heidegger está exponiendo aquí, afirma que lo primero que comparece en nuestra vida son las cosas dotadas de valor (*Dinge als "wertbehaftete" Dinge*). Se pregunta Heidegger: "¿qué quiere decir ontológicamente 'valor'?" y ¿cómo se ha de concebir categorialmente, es decir, ontológicamente, el "estar dotado" de, o más exactamente, según el alemán, el inherir de los valores a las cosas? "Aun dejando de lado la oscuridad de esta estructura del estar-dotado-de valor, ¿acierta ella en el carácter fenoménico del ser de lo que comparece en el trato de la ocupación?".

4. En el párrafo 4, Heidegger da la respuesta correcta a la pregunta acerca del ente que primariamente comparece en la ocupación: esa respuesta nos viene del mundo griego. Los griegos llamaban *prágmata* a aquello con lo que tenemos que habérnoslas en el trato de la ocupación; esto es, en la *prâxis*. La *prâxis* a la que aquí se refieren los griegos es la *prâxis* de la vida, y los *prágmata* con los que tenemos que habérnoslas son las cosas con que nos encontramos en la vida; entiéndase, la luz que nos ilumina, el suelo que nos sostiene, la silla en que estamos sentados, la estufa que nos calienta, las paredes y el techo que nos protegen del frío y de la lluvia, etcétera.

Es de la mayor importancia para la comprensión de Heidegger entender correctamente la expresión española de "las cosas *con* que tropezamos en la vida" o la expresión equivalente de "las cosas *con* que tratamos". ¿Qué significa esta misteriosa preposición "con"? Significa primero, que las cosas, por así decirlo, nos acompañan, que estamos *con* ellas, que van juntas con nosotros, que no hay vida humana sin cosas. Y significa, en segundo lugar, que esas cosas se hacen presentes para nosotros –esto es, comparecen en la vida y para la vida–, que están radicalmente, aunque no plenariamente, al descubierto. Otro tanto quiere decir la expresión estar *en medio*. Estar "en medio" de las cosas significa realizar el propio ser *entre* las cosas, es decir, *con* las cosas; es lo contrario de ser *sin* las cosas, que significa ser a solas, ser aislado del mundo y de sus cosas. Sin embargo, los griegos dejaron en la oscuridad el carácter "pragmático" de los *prágmata* y los determinaron ontológicamente como meras cosas (*Dinge*). Aquí viene una nota del *Hüttenexemplar*. En ella em-

pieza Heidegger preguntándose: "¿por qué?". Parece que al hacer esta pregunta, Heidegger se está preguntando a sí mismo: "¿Por qué digo esto?". Responde él a esta pregunta. La respuesta es, como suelen ser las notas escritas al margen, excesivamente breve y lacónica. Heidegger escribe: "*¡eîdos –morphé– hýle!*". Estas tres palabras apuntan casi con el dedo a las cosas en el sentido corriente, entendidas como realidades descubiertas desde la *tékhne*. Termina esta nota con una exclamación: "¡Si *morphé* no fuese pensada como *eîdos, idéa*!".

Heidegger llamará a los entes que comparecen en la ocupación "útiles"; en alemán: *Zeuge*. La traducción de *Zeug* por "útil" no es plenamente satisfactoria. En alemán *Zeug* tiene una significación plural y muy concreta. Es algo así como lo que nosotros llamamos "las cosas", pero entendiendo por "cosas" las cosas materiales que nos sirven en nuestra vida práctica. Como ejemplos de *Zeug*, Heidegger menciona "los útiles para escribir, los útiles para coser, los útiles para trabajar [herramientas], los útiles para viajar [vehículos], los útiles para medir". Todas estas palabras se dicen en alemán con compuestos de *Zeug* (*Schreibzeug, Nähzeug, Werkzeug, Fahrzeug, Messzeug*).

Termina el párrafo 4 con la afirmación de que es necesario determinar el modo de ser de los útiles y que esto se hará "tomando como hilo conductor la previa delimitación de lo que hace del útil un útil"; esto es, de la "pragmaticidad" (*Zeughaftigkeit*). Como *Zeug* es la traducción alemana de lo que los griegos llaman *prâgma*, los derivados de *Zeug* pueden decirse en castellano con términos derivados de *prâgma*, palabra que no existe en castellano, aunque existen algunos términos derivados, tales como *pragmatismo, pragmático, pragmaticidad, pragmatista*. En todos estos casos es necesario escuchar estas palabras en su estricto sentido de relativo a un *prâgma*; esto es, a un *Zeug*, a un útil.

5. Muy importante es el párrafo 5. En él se precisa el sentido de la palabra "útil" o de la palabra *Zeug*, o sea, se determina el ser del útil.

La primera frase del párrafo 5 es contundente y señala ya hacia la esencia del útil: "*un* útil no 'es', en rigor, jamás". Esta frase dice que a la esencia del útil le pertenece la pluralidad de útiles. Todo útil remite a otro útil, el cual a su vez remite a un tercero, etcétera. Por consiguiente, el útil es siempre algo plural, y esto implica que la palabra alemana *Zeug*, que es una palabra singular, tiene, sin em-

bargo, una significación plural: "las cosas útiles". La segunda frase del párrafo 5 interpreta el sentido de la primera: "Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [*Zeugganzes*]...". La razón de lo que aquí se dice es que el útil es siempre "algo para...". En la cuarta frase del párrafo 5 se presentan a modo de ejemplo, distintas maneras del "para-algo": la utilidad, la capacidad para contribuir a..., la empleabilidad en, la manejabilidad, etcétera. Cada una de estas maneras constituye una totalidad de útiles. La razón de ello es que en la estructura del "para algo", "hay una *remisión* de algo hacia algo".

Después se nos presenta un ejemplo de un complejo remisional –"vale decir", de una totalidad de remisiones– en el que se nos hace asequible fenoménicamente la pragmaticidad del útil y su pertenencia a otros útiles. Heidegger menciona un útil para escribir, es decir, una pluma. Esta remite a la tinta y al papel. El papel remite a una carpeta que está bajo él y a una mesa que sostiene la carpeta. Todas estas cosas remiten a una lámpara y a unas ventanas, y, además, a otros muebles y a un cuarto. "Estas 'cosas' no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego un cuarto como suma de cosas reales. Lo inmediatamente compareciente, aunque no temáticamente captado es el cuarto...", entendido en un sentido no espacial geométrico, sino como útil-habitacional (*Wohnzeug*). Antes de cada una de esas cosas que comparecen en el cuarto, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles: lo primero no es cada cosa, sino el todo que le da sentido a cada una de las cosas.

6. En el párrafo 6 se habla del trato que es el adecuado al útil y que es, a la vez, el único modo en que el útil puede mostrarse en su ser propio. Un ejemplo de este trato adecuado al útil es el martillar con respecto al martillo. *En* el martillar comparece el martillo. El martillar "no *aprehende* temáticamente este ente...", ni sabe tampoco nada acerca de la estructura pragmática del mismo: "el martillar no tiene un mero saber del carácter pragmático del martillo, sino que se ha apropiado de este útil en la forma más adecuada que cabe". En el trato que es el uso, la ocupación se subordina o somete al para-algo que es constitutivo de un determinado útil; "cuanto menos solo se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más

desveladamente comparecerá como lo que es, como útil". Es el martillar el que descubre la "manejabilidad" específica del martillo.

El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, es lo que Heidegger llama el *estar a la mano (Zuhandenheit)*, palabra que debe ser entendida en un sentido amplio. No se trata de que los entes pragmáticos estén siempre literalmente a la mano. Así, por ejemplo, la luna que ilumina el sendero por donde marcho es también un ente a la mano, aunque naturalmente yo no lo tenga a la mano. Asimismo, el suelo que nos sostiene es un ente a la mano, y lo es la silla en que me siento y la mesa en que apoyo mis libros. Recordemos que Aristóteles llamaba a la mano humana el "instrumento de los instrumentos". Esto hace posible que se hable en general del estar a la mano para mencionar todo lo que funciona en y para nuestra vida.

La frase siguiente nos dice que "sólo porque el útil tiene *este* 'ser-en-sí' y no se limita a encontrarse ahí delante es disponible y 'manejable' en el más amplio sentido". En esta frase se destaca la palabra "este". ¿Por qué? Porque Heidegger está hablando del "en-sí" en un sentido muy distinto del que tiene esa expresión en la filosofía usual. Usualmente se considera como ser en sí de las cosas, su *sustancia*. En cambio, para Heidegger el más radical en-sí de las cosas no es la sustancia, sino el ser de las cosas que comparece cuando hacemos uso de ellas.

7. En el párrafo 7 se habla de la relación del comportamiento práctico con el comportamiento teórico. Y en primer lugar se nos dice que "el comportamiento 'práctico' no es 'ateorético' en el sentido de estar privado de visión...". Esto significa que hay una visión que es propia de la praxis, es decir, que lo práctico no se diferencia de lo teórico solamente por el hecho de que en el comportamiento teórico hubiese una contemplación y en el práctico hubiese tan sólo una acción. Tampoco es aceptable pensar que el comportamiento práctico "para no quedarse a ciegas, aplica un conocimiento teórico...". Heidegger afirma que la contemplación teórica es, a su modo, una ocupación práctica, y que el actuar práctico "tiene también *su propia* visión". El modo de visión del comportamiento teórico es lo que Heidegger llama "un puro e incircunspecto mirar-hacia". Esta frase

quiere decir que el mirar teórico, a diferencia de la visión práctica, es una mirada que se dirige directa y solamente a su objeto. Es, por decirlo así, una mirada rectilínea. En cambio, la visión práctica consiste en una mirada en torno, en una mirada que abarca todo lo que está alrededor del que mira. La última frase del párrafo 7 afirma que el mirar-hacia *(Hinsehen)* no por ser "incircunspecto" carece de reglas que lo orienten: esas reglas son lo que se llama el método.

8. Examinemos ahora el párrafo 8. Este comienza con la siguiente frase: "Lo a la mano no es conocido teoréticamente ni es primeramente temático ni siquiera para la circunspección". Que "lo a la mano" no sea conocido teoréticamente ya estaba claro en el párrafo anterior cuando se decía que "el actuar tiene también su propia visión". Ahora se añade que lo a la mano no empieza por ser temático; esto quiere decir que en la visión práctica lo visto por ella no está puesto explícitamente ante la mirada. Por el contrario, lo a la mano empieza por ser inadvertido: no está puesto delante de nosotros como un objeto. El aire que respiro, el suelo que piso, la luz que ilumina las cosas alrededor de mí, mi propio cuerpo, no empieza por ser un tema de consideración, sino que normalmente no pensamos en ellos, nos pasan inadvertidos. "Lo peculiar de lo inmediatamente a la mano consiste en retirarse, por así decirlo, 'a' su estar a la mano para estar con propiedad a la mano". Expliquemos esta frase: Heidegger está diciendo que lo propio y característico del ente que llamamos a la mano es que se encuentra de tal manera a la mano y no frente a nosotros, que sólo estando por así decirlo totalmente inmerso en nuestra propia vida, cobra su modo característico de ser que es precisamente eso que llamamos *estar a la mano*. Estar a la mano significa no estar al frente, sino más bien, comparecer para nosotros en nuestro propio existir.

La segunda parte del párrafo 8 nos advierte que "aquello con lo que ante todo tiene que habérselas el trato cotidiano no son... los utensilios [*die Werkzeuge*], sino la obra misma [*das Werk*], lo que en cada caso tiene que ser producido". Es importante que el lector se fije en que Heidegger se está refiriendo aquí a lo que podríamos llamar la vida en el "taller". Que esta sea la vida cotidiana obviamente no es una afirmación absoluta porque en la vida cotidiana caminamos por las calles, entramos en las casas, salimos de compras, cosa que naturalmente no son ninguna obra. La última frase del párrafo 8

nos advierte que "es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro de la cual el útil comparece".

9. La obra que se quiere producir que es el *para-qué* del martillo, del cepillo y de los demás útiles empleados en su confección, tiene también el modo de ser que es propio de todo útil: "El zapato es para llevarlo (útil-zapato) [*Schuhzeug*]; el reloj, para ver la hora". La obra es siempre lo que se tiene en vista; y es ella la que hace comparecer el para-qué de su empleabilidad y la obra ya hecha sólo es lo que ella es sobre la base de su uso y del complejo remisional de entes descubiertos en éste.

10. En el párrafo 10 se añade que la obra no sólo es usable-para, sino que en su producción misma se realiza el empleo *de* algo para algo: la obra remite a los "materiales" de que está hecha. La obra "está necesitada del cuero, del hilo, de los clavos, etcétera. El cuero, a su vez, es producido a partir de las pieles. Estas se sacan de animales que han sido criados por otros [seres humanos]". Además, hay también en el mundo animales que no son de cría; e incluso en la misma crianza los animales se producen en cierto modo por sí solos. Estos animales que no necesitan ser producidos son entes que ya desde siempre están a la mano.

    La conclusión de este párrafo, que apuntaba principalmente a fijar la vista en los materiales de los que la obra está hecha, es la siguiente: "Por medio del uso en el útil está descubierta también la 'naturaleza', y lo está a la luz de los productos naturales". Nótese que habíamos partido de lo que el hombre hace en su vida práctica; en medio de este quehacer humano se nos muestra el lugar preponderante de la obra que se ha de producir, y a partir de esta obra se nos revela la naturaleza, que es aquello que, por así decirlo, se produce solo, se produce por sí mismo. Esta naturaleza que brota en cierto modo de sí misma, es descubierta no en un pensamiento teórico, sino en el quehacer natural de la vida.

11. En el párrafo 11, Heidegger nos advierte que la naturaleza de la cual se habla aquí no es algo puramente *vorhanden*, ni tampoco es algo así como lo que llamamos poder de la naturaleza. ¿A qué se refiere Hei-

degger con esta expresión? Posiblemente a la naturaleza entendida románticamente como impulso originario, poder misterioso que se cierne sobre el hombre, etcétera. Las dos cosas recién mencionadas cuando Heidegger niega que la naturaleza que comparece por medio de la obra sea un ente que se da ahí delante, o bien que sea un poder de la naturaleza, se contraponen ahora al modo como la naturaleza comparece en la obra: "El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento 'en las velas'". Es verdad que fácilmente puede suceder que el ser-a-la-mano de la naturaleza sea pasado por alto; puede suceder que se la descubra y determine tan sólo en su puro estar-ahí; "pero, a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que 'se agita y afana' ['*webt und strebt*']", o bien, como lo que nos asalta o nos cautiva como paisaje. La última frase del párrafo 11 es una frase como para el bronce: "Las plantas del botánico no son las flores en la ladera, el 'nacimiento' geográfico de un río no es la 'fuente soterraña'".

12. En el párrafo 12 se nos dice algo sumamente importante, que deberá ser recordado más adelante cuando se hable del 'quién' del Dasein (Cf. Capítulo cuarto, páginas 139 y siguientes): "La obra producida no sólo remite al para-qué [*Wozu*] de su empleo y al de-qué (*Woraus*) de su composición; en condiciones artesanales simples, ella remite, además al portador y usuario". La obra, nos dice Heidegger, se hace "a su medida". El portador "está presente" al surgir la obra. Incluso en la producción de artículos en serie no falta esta remisión al portador, sólo que en ese caso el portador es "cualquiera", es el "término medio". Incluso en la obra comparece el mundo en que viven los portadores y consumidores, un mundo que es también el nuestro. "La obra de la que nos ocupamos en cada caso no está solamente a la mano en el mundo privado, por ejemplo, en el lugar de trabajo, sino que lo está en el *mundo público*". Esta distinción entre un mundo privado y un mundo público se introduce por primera vez en este pasaje de *Ser y tiempo*. El mundo privado es el mundo que está constituido fundamentalmente por la familia, por la comunidad de trabajo, por ejemplo, el taller artesanal. El mundo público es el mundo de la sociedad política, de la ciudad, de la nación, de la globalidad de naciones. En el mundo privado se produce un encuentro de personas que forman una comunidad; este encuentro

es lo que podríamos llamar la comunión de personas. En el mundo público también hay un encuentro de personas, pero este encuentro está despersonalizado: es lo que debemos llamar *la sociedad*. En la sociedad lo esencial no es la comunión de personas, sino la interdependencia de los roles. El sujeto de la sociedad no es la persona individual, sino el "uno", "la gente"; es un sujeto impersonal.

En el mundo público se abre y se hace accesible a cada cual lo que Heidegger llama la *naturaleza del mundo circundante* (*Umweltnatur*). Para aclarar este concepto, veamos el siguiente pasaje del párrafo 12: "En los caminos, carreteras, puentes y edificios la ocupación [*Besorgen*] descubre la naturaleza en determinada dirección. Un andén techado tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones del alumbrado público, la oscuridad, es decir, la particular mudanza de la presencia y ausencia de la claridad del día, la 'posición del sol'. En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema sideral".

El párrafo 12 termina diciendo que es propio de la función descubridora del absorberse humano en el mundo inmediato de la obra el que "el ente intramundano, que queda también puesto en juego en la obra, es decir, en sus remisiones constitutivas", pueda tener diversos grados de explicitud y diversa profundidad de penetración circunspectiva. Esta frase significa que no todas las dimensiones descubridoras de la ocupación del hombre están siempre iluminadas de la misma forma y con el mismo grado de explicitud. Por ejemplo, en circunstancias excepcionales, como puede ser un incendio, un terremoto, un accidente en la carretera, se iluminan con mayor explicitud ciertos momentos particulares de las cosas. Normalmente no sentimos explícitamente el suelo que pisamos ni los órganos de nuestro cuerpo, pero en un temblor de tierra o en una enfermedad surge de pronto con fuerza la realidad del suelo que nos sostiene o de los órganos de nuestro cuerpo.

13. En este párrafo la atención recae sobre el ser del ente a la mano. A este ser Heidegger lo llama con un inteligente neologismo, el "estar a la mano" (*Zuhandenheit*). Se aclara inmediatamente que este estar a la mano no debe entenderse como un mero carácter aprehensivo. Se explica luego lo que quiere decir esta última frase: se trataría de un mero carácter aprehensivo si lo primero que inmediatamente

compareciese fuese un ente *Vorhanden*, es decir, un ente que pura y simplemente está ahí delante como un objeto para un cierto conocimiento. A este ente inmediatamente compareciente se le adosarían ciertos "aspectos" subjetivos con los cuales se colorearía con un sentido humano lo que de suyo no hace más que estar primeramente presente en sí.

A propósito de este carácter aprehensivo hay una nota del *Hüttenexemplar* en que Heidegger añade la siguiente frase: "Pero sí como un mero carácter de comparecencia". Y se añade entre paréntesis cuadrado la frase "[encuentro]". Debo advertir que he añadido a la traducción española de la frase del *Hüttenexemplar* la palabra "mero", que no se encuentra en la actual traducción española, y he borrado el artículo "la" antes de comparecencia, que es un error de la traducción española actual.

Heidegger nos advierte que esta concepción "va en contra del sentido ontológico del conocimiento". Aquí la palabra "conocimiento" debe ser entendida en el sentido del conocimiento objetivo y, explícito, que es un modo *fundado* del estar-en-el-mundo. Véase sobre esto el parágrafo 13.

El conocimiento sólo puede poner al descubierto lo que previamente no hacía más que comparecer sin mayor advertencia de parte nuestra. En la medida en que pasa a través de lo a la mano se manifiesta en la ocupación. Heidegger sentencia categóricamente: *"el estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es 'en sí'"*.

Las dos últimas frases del párrafo 13 se refieren a este mismo problema en la forma de una objeción y de la respuesta a ella. La objeción que debe ser oída como de alguien que no comparte la idea de Heidegger dice: "sólo 'hay' lo a la mano a base de lo que está ahí". No podría "haber" esta mesa en que estoy trabajando si no estuviera ahí delante la madera de que está hecha. Una mesa no puede ser hecha de agua, y por eso remite a un determinado ente natural –la madera– que es, por así decirlo, el *su-puesto* de la mesa en cuanto ente que está a la mano. La respuesta que Heidegger da a esta objeción es la siguiente: "Pero ¿se sigue de aquí –si aceptáramos esta tesis– que el estar a la mano se funda ontológicamente en el estar-ahí?". Hay dos cosas que quedan puestas en cuestión en esta respuesta: 1° Que sea efectivamente válido que sólo hay lo a la mano a base de lo que está ahí, y 2° Que de ello se seguiría que el estar a la mano se funda

ontológicamente en el estar-ahí. Heidegger no dice más que esto, pero, obviamente, lo que ha estado haciendo es negar ambas cosas.

¿Es tan obvio que estas dos cosas han de ser negadas? Ciertamente en la filosofía de *Ser y tiempo* no hay una prioridad de fundamento ni de conocimiento del modo de ser del estar-ahí sobre el modo de ser del estar a la mano. El estar a la mano es previo en el orden ontológico de fundamentación al estar-ahí, y es también previo en el orden de su manifestación y de nuestra aprehensión. Este punto es discutido tajantemente por Xavier Zubiri, para quien la primera intelección humana aprehende en intelección sentiente la realidad de las cosas reales en cuanto carácter "de suyo" de las cosas. Carácter "de suyo" quiere decir en Zubiri ese carácter de la realidad que hace que ésta sea "por su cuenta" y con total independencia, tanto de la intelección como de cualquier ocupación humana. Que las cosas sean "de suyo" quiere decir que son "de por sí". Ser "de por sí" no es lo mismo que estar allende la aprehensión. Los colores existen como colores tan sólo *en* la "aprehensión". Allende la aprehensión, eso que en la aprehensión llamamos colores tiene una realidad no colórica que será objeto de la ciencia física. Esta nos dirá, por ejemplo, que los colores allende la aprehensión sensible son frecuencia o longitud de ondas o cambios magnéticos. Ahí el físico está pensando la realidad que el animal siente como color, pero la está pensando como objeto allende la aprehensión.

No es el momento de exponer con más detalle la doctrina de Zubiri acerca de la realidad, pero interesaba dejar constancia de que la idea heideggeriana de la prioridad y fundamentalidad de lo a la mano no es un dato fenomenológico inmediato que debiera ser sometido a una reflexión y discusión filosófica. Lo que Heidegger llama "ente a la mano", Zubiri lo denomina "cosa-sentido", a diferencia de las cosas-reales, que son lo primero en el orden de la fundamentación y de la cognición. Las cosas-sentido son las cosas-reales en tanto que se dan dentro de la vida humana y con un sentido para ella.

14. En el párrafo 14 del parágrafo 15 se hace la transición desde el parágrafo 15 al parágrafo 16. En el parágrafo 15 se ha meditado en el ser del ente que comparece en el mundo circundante. Ahora Heidegger se pregunta si acaso con la afirmación de la prioridad ontológica del ente a la mano sobre el ente que está ahí, se ha conseguido

dar algún paso en la comprensión del fenómeno del mundo. En la interpretación del ente intramundano a la mano, el mundo ha sido en todo momento "supuesto", pero no ha sido aclarado en sí mismo. Heidegger termina el parágrafo 15 con la siguiente pregunta: "¿Hay algún camino desde el ser de este ente [entiéndase: desde el ser del ente a la mano] hasta la exposición del fenómeno del mundo?". Una nota final remite a los cursos ofrecidos por Heidegger desde el semestre de invierno de 1919-1920 en que ha dado a conocer su análisis del mundo circundante y, en general, la "hermenéutica de la facticidad" del Dasein.

§ 16 LA MUNDICIDAD DEL MUNDO CIRCUNDANTE QUE SE ACUSA EN EL ENTE INTRAMUNDANO

Este parágrafo va a tratar como lo anunciaba el final del parágrafo 15 del fenómeno del mundo tal como éste se acusa o manifiesta a través del ente intramundano. A esta "presencia" del mundo en el ente intramundano, Heidegger la llama *Weltmässigkeit,* que ha sido traducida al castellano por la palabra "mundicidad". Esta palabra debe ser distinguida de la palabra "mundanidad", que en alemán es *Weltlichkeit,* que es el carácter de mundo que tiene el mundo. La mundicidad es, por así decirlo, el reflejo del mundo en los entes intramundanos. Es lo que hay de mundo en los entes intramundanos. La palabra "mundicidad" significa propiamente "pertenencia al mundo". En próximas ediciones de la traducción española de *Ser y tiempo* se cambiará el título de este parágrafo por el siguiente: "La pertenencia al mundo circundante que se acusa en el ente intramundano".

Los dos primeros párrafos del parágrafo son introductorios.

Los párrafos 3 al 6 muestran tres modos de un primer anunciarse del estar-ahí.

Los párrafos 7 y 8 nos dan a conocer que en esos modos de los cuales acabamos de hablar, lo a la mano pierde en cierto modo su carácter de a la mano.

Esto mismo se explica más a fondo en los párrafos 9 y 10.

En el 11 y el 12 se aclara que el mundo no "se compone" de entes a la mano, pero que el no manifestarse del mundo es la condición de la posibilidad para que lo a la mano no llame la atención.

Son muy importantes los párrafos 13 y 14, porque en ellos se afirma que si en algún momento el mundo puede resplandecer en cierto modo, se requiere que éste de alguna manera ya esté ahí.

El 15 es simplemente el paso al 16.

1. En el primer párrafo de este parágrafo se empieza con una declaración importantísima en su literalidad. Es la siguiente: "El mundo no es en sí mismo un ente intramundano, y, sin embargo, determina de tal manera al ente intramundano que éste sólo puede comparecer y el ente descubierto sólo puede mostrarse en su ser en la medida en que 'hay' mundo".

   Naturalmente que la pregunta que surge inmediatamente es ¿cómo "hay" mundo? Lo que en esta pregunta se busca es cómo se hace presente para el Dasein el mundo. Y la respuesta de Heidegger será la siguiente: "Si el Dasein está ónticamente constituido por el estar-en-el-mundo y a su ser le pertenece no menos esencialmente una comprensión de ser de su propio sí-mismo por indeterminada que ella sea, ¿no tendrá también una comprensión del mundo, vale decir, una comprensión preontológica carente de intelecciones ontológicas explícitas?". Obviamente, si se dan estas dos condiciones esenciales: 1º Que el Dasein esté ónticamente constituido por el estar-en-el-mundo y 2º Que el Dasein en su ser mismo tenga una comprensión de su propio ser, una comprensión que consiste en una intelección radical e implícita de sí mismo, no desarrollada en su detalle, entonces el mundo no puede dejar de aparecer para el Dasein. No aparece en su estructura ontológica porque no estamos en el plano del desarrollo de la ontología, pero aparece preontológicamente –esto es, aparece su ser sin que éste sea explicitado en lenguaje teórico– y de este modo hay mundo para el Dasein. Por eso Heidegger puede decir: "¿No se muestra para el ocupado estar-en-el-mundo junto con el ente que comparece dentro del mundo, es decir [junto] con su intramundanidad, algo así como un mundo? ¿No cae este fenómeno [entiéndase, el fenómeno del mundo] bajo una mirada prefenomenológica, no está sometido a ella desde siempre sin exigir una interpretación ontológica temática?". La última frase del párrafo 1 es una nueva pregunta en la que se interroga si acaso en la ocupación con el útil a la mano pueda surgir en algún momento la posibilidad de que *con el ente intramundano* del que nos

ocupamos, resplandezca de alguna manera la mundicidad de este ente, es decir, su pertenencia al mundo. Hay que advertir que en el texto *Ser y tiempo* donde nosotros decimos "mundicidad". Heidegger dice "mundanidad" (*Weltlichkeit*). Esto es evidentemente un error, tal como lo advierte la nota del traductor a este pasaje de la página 100. El ente intramundano no tiene mundanidad, sino mundicidad. Es posible que Heidegger haya escrito *Weltmässigkeit* y no *Weltlichkeit*, como se encuentra en el texto impreso. Pero es posible también que haya aquí un error involuntario del propio autor como sucede tantas veces en la escritura de un manuscrito

El fenómeno de la mundicidad será el tema de todo el parágrafo 16.

2. El breve párrafo 2 nos dice que si esa posibilidad de resplandecer del mundo puede ser mostrada en el interior del trato de la ocupación, se nos abre un camino para ir tras el fenómeno de la mundicidad que así resplandece para intentar detenerlo y someterlo a un interrogatorio. Respecto de la palabra "detenerlo" podría quizás ponerse la palabra "atraparlo", ya que Heidegger emplea aquí el verbo *stellen*, que entre sus muchas significaciones tiene la de "atrapar" a alguien en la calle.

3. El párrafo 3 nos habla de esta posibilidad o de estas posibilidades que se dan dentro de la ocupación con el ente intramundano cada vez que éste en alguna forma fracasa o dificulta la ocupación. "El ente inmediatamente a la mano puede presentarse en la ocupación como imposible de usar, como no apto para el fin a que está destinado. Una herramienta puede estar averiada, el material puede ser inapropiado". A pesar de ello, en esta situación el *útil* sigue estando a la mano. El útil se presenta como útil, pero a la vez como imposible de usar. Esta inempleabilidad del útil es descubierta no en forma teórica, sino por la misma circunspección (*Umsicht*) que funda el trato con las cosas.

   Cuando nos damos cuenta de que el útil no es empleable, el útil resalta y llama la atención. Pero recordemos que el útil a la mano normalmente no llama la atención: lo usamos casi sin darnos cuenta de que lo estamos usando; por ejemplo, mientras estamos martillando podemos estar pensando en otra cosa o mientras nos afeitamos

podemos estar recordando lo que dijimos el día anterior en clase. Es propio del estar a la mano no llamar la atención. Por consiguiente, si el útil averiado llama la atención, es porque en cierto modo ha dejado de estar a la mano: "Y esto implica que lo inutilizable sólo está-ahí, que se muestra como cosa-usual [*Zeugding*] con tal o cual aspecto, y que en su estar a la mano ya estaba constantemente ahí teniendo tal aspecto". Estas últimas palabras de Heidegger requieren una explicación. El útil que llama la atención, por el solo hecho de llamar la atención, se escapa, por así decirlo, del ámbito de lo a la mano y resplandece por brevísimos instantes como un mero estar-ahí: la cosa a la mano se transforma ahora momentáneamente en un objeto, y como tal objeto el útil averiado se muestra como algo que está frente a nosotros y hacia lo cual podemos echar una mirada. Toda mirada objetivante se fija en algún *aspecto* de la cosa que está delante. Esto que la mirada encuentra es lo que Platón llama el *eidos* y Heidegger llama el *Aussehen*, es decir, lo que nosotros traducimos por "aspecto". El último trozo de la frase de Heidegger que estamos explicando nos dice que la cosa que está ahí delante y que comparece a la mirada objetiva con tal o cual aspecto, es interpretada ahora como teniendo ese mismo aspecto en su previo estar a la mano.

Este pasajero destellar del estar-ahí-delante de lo que había sido objeto de ocupación pragmática dura brevísimos instantes porque inmediatamente surge la necesidad de reparar la avería del útil inservible, pero esta reparación del útil inservible es una nueva forma de ocupación con el útil averiado, que se convierte entonces nuevamente en un útil a la mano. Este-estar ahí de lo inservible no carece aún enteramente de todo estar a la mano; "el útil que *de esta manera* está-ahí no es todavía una cosa que sólo se encuentra en alguna parte".

4. El párrafo 4 presenta un nuevo modo de *falta* del ente a la mano: es la ausencia de un útil que necesitamos, es decir, es el hecho de que el útil ni siquiera se halla a la mano. "Una ausencia de esta especie, en tanto que hallazgo de algo que no está a la mano, descubre una vez más lo a la mano en un cierto sólo-estar-ahí". Cuando se echa de menos lo que ni siquiera está a la mano, las otras cosas que sí están a la mano y que exigen la presencia del útil que falta, revisten el modo de ser de la *apremiosidad* (*Aufdrinllichkeit*). "Mientras con más urgencia se necesita lo que falta, cuanto más propiamente comparece en su no-estar-a-la-mano, tanto más apremiante se torna lo a la mano, y

ello de tal manera que parece perder el carácter de lo a la mano". Lo que era necesario hacer con el útil que falta, aparece como algo que no se puede sacar adelante. Ese quedarse sin saber qué hacer descubre el mero estar-ahí de lo que era antes un estar a la mano.

5. El párrafo 5 nos presenta un nuevo modo de falla: es lo que podríamos llamar "el obstáculo". Imaginemos como ejemplo que vamos en auto por la calle en un día de lluvia y que de pronto vemos que un árbol ha caído sobre la calle y que impide el paso del automóvil. Lo que estaba a la mano antes –el árbol–, ahora está impidiendo la realización del viaje que tenemos entre manos. "Esto 'no a la mano' estorba y hace visible la *rebeldía* [*Aufsässigkeit*] de aquello de que hay que ocuparse inmediata y previamente". Esta rebeldía que se levanta en contra del obstáculo y que, dicho en forma humana, es una especie de rabia e indignación contra el obstáculo, hace que lo que teníamos que realizar –el viaje–, se convierta en cierto modo en algo que está ahí y que "clama por su despacho".

6. En el párrafo 6 se resumen los tres modos en que lo que antes estaba a la mano empieza a mostrar un carácter de estar-ahí. Esos modos son: 1° Lo que Heidegger denomina la *llamatividad* (*Auffälligkeit*), el hecho de que algo llame la atención; 2° La *apremiosidad* (*Aufdringelichkeit*), que quiere decir el carácter apremiante, urgente, que cobran aquellas cosas que teníamos que hacer y para las cuales nos falta el instrumento adecuado; 3° La *rebeldía* (*Aufsässigkeit*), que es esa especie de reclamo de lo que tiene que ser hecho cuando se enfrenta con un obstáculo. Heidegger nos advierte que la función de estos tres fenómenos es "hacer aparecer en lo a la mano el carácter del estar-ahí". Este carácter no es todavía un pleno estar-ahí, un pleno convertirse en objeto de una mirada contemplativa (teórica), sino que el estar-ahí se manifiesta como todavía atado en el estar a la mano del útil. "Los útiles no se ocultan aún convirtiéndose en meras cosas. El útil se convierte en 'trasto inútil', algo de lo que uno quisiera deshacerse; pero en esta misma tendencia a deshacerse de él, lo a la mano se muestra como estando todavía a la mano en su empecinado estar-ahí".

7. El párrafo siguiente se pregunta qué significado tiene para el propósito de aclarar *el fenómeno del mundo* esta referencia al comparecer modificado de lo a la mano en que se revela su estar-ahí. "Incluso con el análisis de esta modificación –dice Heidegger– seguimos estando en el ser de lo intramundano; todavía no nos hemos acercado al fenómeno del mundo". Y añade que si bien es verdad que aún no hemos captado este fenómeno del mundo, ahora tenemos la posibilidad de ponerlo bajo la mirada.

8. El párrafo 8 nos dice que si bien es cierto que "en la llamatividad, apremiosidad y rebeldía lo a la mano pierde en cierto modo su estar a la mano", este estar a la mano ya está comprendido aunque no en forma temática en el trato mismo con las cosas a la mano. Lo a la mano no desaparece pura y simplemente, sino que, por así decirlo, se despide de nosotros al llamar la atención como cosa inempleable. "El estar a la mano se muestra todavía una vez más" y justamente en este mostrarse una vez más se muestra también la mundicidad de eso a la mano. Es lo que va a explicar ahora el párrafo 9.

9. "La estructura del ser de lo a la mano, en cuanto útil, está determinada por las remisiones". Recordemos que todo útil remite a otro útil, el cual a su vez remite a un tercer útil y así, de remisión en remisión, se llega finalmente al Dasein, que ya no remite a nada, sino que está vuelto sobre sí mismo en una especie de búsqueda de lo que ha de llegar a ser su propio ser. Estas posibilidades del propio ser del Dasein es lo que en el texto se llama *por-mor-de*, que significa lo mismo que "en-vista-de". Todo lo que el Dasein hace lo hace en vista de su propio ser futuro, de lo que él puede llegar a ser. De esta manera, desde el Dasein mismo quedan movilizadas todas las remisiones de que hemos hablado antes y, por consiguiente, todos los entes a la mano que estaban implicados en ellas. Que "un útil sea inempleable, implica que la constitutiva remisión del para-algo a un para-esto está impedida". Comprendamos bien esa frase: Heidegger está hablando del primer modo de deficiencia en el trato con los útiles. Es aquel que consiste en que un útil está estropeado, que no sirve para realizar aquello para lo cual se lo quiere usar. Se nos está diciendo que la inempleabilidad del útil lleva consigo el que la remisión de un útil a otro útil queda en ese caso impedida. Estas remisiones, nos

aclara el texto, no son objeto de una mirada contemplativa (teórica) y, sin embargo, esas remisiones se hacen presentes al Dasein en el mismo acto de la ocupación, en el trato del Dasein con las cosas a la mano. Para tratar con las cosas a la mano como es debido, el Dasein necesita someterse a esas remisiones que, en el fondo, constituyen el ser de lo a la mano; y si ha de someterse a ellas, tiene que comprenderlas de alguna forma. "Comprenderlas" no significa aquí pensarlas teóricamente, sino tenerlas presente en forma vital e inexplícita. Pues bien, cuando la remisión queda impedida, se hace explícita, pero no en su estructura ontológica, lo que exigiría un pensamiento teorético, "sino que se hace explícita ónticamente para la circunspección que tropieza con el desperfecto del utensilio". Estas palabras son de la más alta importancia porque lo que se nos está diciendo es que el desperfecto del útil hace resaltar eso mismo que ahora se ha hecho imposible; vale decir, las remisiones en que está implicado el útil. Las hace resaltar porque ahora se ha hecho explícito lo que hasta ahora era implícito. "Con este despertar circunspectivo de la remisión al para-esto se deja ver este mismo, y con él, el contexto de la obra, el 'taller' entero, como aquello en lo que la ocupación ya estaba. El contexto pragmático [*Zeugzusammenhang*] no resplandece como algo jamás visto, sino como un todo ya constantemente y de antemano divisado en la circunspección. Pero con este todo se acusa el mundo". Lo que sucede, pues, es que el mundo que en la ocupación aparecía implícito, ahora al quebrarse la ocupación, se hace explícito.

10. En el párrafo 10 se habla del quiebre que se produce cuando un ente a la mano nos falta. Aquí una vez más se produce una desconexión de las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección. "La circunspección se pierde en el vacío, y sólo ahora *ve para qué* y *con qué* estaba a la mano lo que falta". También aquí se acusa una vez más el mundo circundante. "Lo que así resplandece no es un ente a la mano entre otros, ni menos aún *algo que está-ahí*, que pudiera ser fundante del útil a la mano". Lo que resplandece –es decir, las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección– "está *en* el 'Ahí' [*im 'Da'*]" antes de toda consideración explícita. "Es inaccesible incluso a la circunspección, en la medida en que ésta siempre se dirige hacia entes, pero ya está abierto cada vez *para* la circunspección".

Expliquemos esta última frase: lo resplandeciente es el mundo circundante en cuanto tal. Ese mundo resplandeciente está siempre en el "Ahí", y es resplandeciente gracias a que está en el "ahí". ¿Qué es este "Ahí"? Es una abertura que se produce en virtud de que el Dasein está iluminado por la presencia del ser. Esa abertura previa a todos los entes a la mano es al mismo tiempo aquello en que la circunspección se mueve; pero esta circunspección no descubre la abertura, sino los entes que se dan como entes intramundanos.

Heidegger explica en la continuación de este texto, al final del párrafo 10, cuál es el sentido que él le da a las palabras "abrir" (*Erschliessen*) y "aperturidad" (*Erschlossenheit*). "...son términos técnicos que serán usados en adelante en el sentido de 'dejar abierto' - 'estado de lo que queda abierto'". Pero, a su vez, es necesario entender bien qué significa "dejar abierto" y "estado de lo que queda abierto". El abrir del cual se habla aquí es lo mismo que dejar al descubierto, dejar accesible a la intelección o, como dirá Heidegger, a la comprensión preontológica. Lo que queda abierto es siempre lo que queda abierto para una comprensión, no explícita e inmediata. La palabra aperturidad es el abstracto de *erschlosen*, que significa "abierto"; en latín sería *apertum* y el abstracto es la condición de estar abierto, para la cual se podría usar el neologismo *apertidad*; pero como esta palabra es muy fea, se ha preferido en la traducción la palabra "aperturidad" que deriva, no del latín *apertum*, sino del castellano "apertura". *Aperturidad* significa, pues, la condición de lo que está abierto por la luz del ser que es constitutiva del ser del Dasein. La última frase del párrafo 10 explica que la palabra *Erschliesen* no tiene en este contexto el sentido que también puede tener en alemán de "alcanzar mediatamente a través de una inferencia".

11. En el párrafo 11 se sale al encuentro de una mala comprensión del término "mundo". El mundo no es el resultado de la suma de todos los entes intramundanos, sino algo previo a la comparecencia de esos entes intramundanos y, a la vez, condición de esa comparecencia. En este párrafo se explica este hecho y se lo muestra fenomenológicamente porque "junto con el resplandecer del mundo en los modos de la ocupación que acabamos de examinar, acontece una desmundanización de lo a la mano, de tal suerte que en éste sale a luz el mero-estar-ahí". Es condición para que en la ocupación cotidiana con el mundo circundante puedan comparecer los útiles a la

mano en su ser mismo, que las remisiones y totalidades remisionales en las que la circunspección se absorbe, queden sin tematizar para esa circunspección, y *a fortiori*, para una aprehensión temática de carácter teórico. "El *no-acusarse* del mundo es la condición de posibilidad para que lo a la mano no salga de su no-llamatividad. Y ello constituye la estructura fenoménica del ser-en-sí de este ente".

12. En los párrafos anteriores se han empleado constantemente expresiones privativas; por ejemplo, se ha hablado de la no-llamatividad de lo a la mano o de su no-apremiosidad, etcétera. En el párrafo 12 se nos dice ahora que estas expresiones negativas "apuntan a un carácter fenoménico positivo del ser de lo inmediatamente a la mano". A ese carácter positivo lo denomina ahora Heidegger el *contenerse* (*Ansichhalten*) de lo a la mano. ¿A qué se refiere esta expresión "contenerse"? Se refiere exactamente a "eso que tenemos a la vista al hablar de un ser-en-sí". En el lenguaje tradicional se llama ser-en-sí a lo que está-ahí, es decir, al ente que hacemos objeto temático de una constatación. Para Heidegger, en cambio, el verdadero "en-sí" es el ente a la mano.

¿Qué quiere decir que el ser-en-sí de lo a la mano tiene un carácter de contención y que esa contención sea lo mismo que la no llamatividad, la no apremiosidad, la no rebeldía? Quiere decir que el ente a la mano se *guarda* en sí mismo; esto es, que no se presenta destacándose entre las demás cosas y frente al Dasein, sino que su presencia es inadvertida y, por lo mismo, una presencia más potente. Represéntese el lector cuando va por la calle. Lo que sostiene su trato con las cosas con que se encuentra es, por así decirlo, la obviedad del hecho de que él no se hunde en la calle, de que avanza por ella, de que está rodeado de aire, de que "hay" luz que ilumina el espacio y de que hay esos ruidos que son "normales" en las calles: los que producen los automóviles al avanzar, el ruido de los pasos que golpean la acera, de los pájaros que cantan en los árboles, etcétera. Este carácter obvio de todas estas cosas y de muchas otras es más radical que la sorpresa de algo que nos llama la atención. Esta sorpresa se funda en que lo que era "habitual" y "normal" ahora se advierte asombradamente, ya sea porque lo habitual de pronto desaparece o porque en una vuelta sobre nosotros mismos nos asombramos por primera vez de eso habitual. A ese carácter habitual y obvio de las cosas, es a lo que Heidegger llama el verdadero en-sí de esas cosas.

13. En el párrafo 13, Heidegger vuelve a plantear el tema del mundo, es decir, de ese mundo que de pronto resplandece en los entes intramundanos. Ahora se nos dice que "si el mundo puede resplandecer de alguna manera, es necesario que ya esté abierto". Esto no es sino la explicación de lo que acabamos de decir más arriba: de la misma manera como el ser-en-sí de las *cosas* empieza por estar presente pero inadvertido, el mundo está primeramente abierto para el hombre, aunque sin que éste lo advierta. Sólo lo advertirá cuando el mundo resplandezca de alguna manera, y esto sucederá cuando fallen los entes a la mano. El mundo es algo "en lo que" el Dasein *ya ha estado*, y "a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver".

14. Estar-en-el-mundo quiere decir, según lo anterior, "absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el Dasein puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas". Una serie de preguntas preparan ahora el tránsito al parágrafo que va a seguir.

15. El último párrafo anuncia el tema del próximo parágrafo. Ese tema es preparatorio del tema central y final, al que todos estos parágrafos se orientan: es el problema de la *mundanidad*; es decir, del carácter de mundo que tiene el mundo. Ese problema será tratado en el parágrafo 18. Pero antes es necesario hacer "un análisis más concreto de las estructuras por cuya trama interrogan los cuestionamientos planteados".

§ 17 REMISIÓN Y SIGNO

Este parágrafo va a continuar la meditación, iniciada en el parágrafo 15, acerca del ser de lo a la mano que se manifiesta en el fenómeno de la remisión. En el parágrafo 18 se desarrollará a fondo este mismo tema, entendido allí como remisión respectiva. La remisión es puesta en referencia al signo (*Zeichen*) que es, a su vez, un ente a la mano donde el carácter remisivo está hecho explícito o, si se quiere, resaltante.

1. El párrafo primero nos recuerda que en la interpretación provisional de la estructura del ser de lo a la mano ya se ha mostrado el fenómeno de la remisión, aunque de un modo excesivamente esquemático. Por esto mismo se hizo ver la necesidad de exponer la procedencia ontológica de este fenómeno. Por otra parte, "quedó en claro que la remisión y la totalidad remisional habrán de ser, en algún sentido, constitutivas de la mundanidad misma". También se nos recuerda que hemos visto resplandecer el mundo en determinadas maneras del ocuparse circunmundano; y este resplandecer acontece en el mismo estar a la mano de ciertos entes. Se nos invita a profundizar en el ser del ente intramundano por medio de un ente a la mano que es "el signo".

2. El párrafo 2 enuncia que nuevamente partiremos del ser de lo a la mano, y esta vez con el propósito de ahondar en el fenómeno de la *remisión*. Para esto se emprenderá el análisis ontológico de un útil en el que se pueden encontrar "remisiones" en múltiples sentidos. Como ya dijimos, este útil son los *signos*.

3. El carácter específico de los signos consiste en *señalar*. Esta palabra es en alemán *zeigen*, que no sólo significa señalar, sino también mostrar o indicar. Uno de los dedos de la mano se llama el "índice" porque sirve justamente para mostrar o indicar. En alemán este dedo se llama *Zeigfinger*. Esta palabra está relacionada lingüísticamente con la palabra *zeigen*. Los ejemplos de signos que propone Heidegger en este párrafo son: los hitos de los caminos, las piedras limítrofes en los campos (tan frecuentes en la Selva Negra), el globo anunciador del mal tiempo para la navegación, las señalizaciones camineras, las banderas, los signos de duelo, etcétera.

   El señalar –nos dice Heidegger– es una especie de remisión. A su vez el remitir es, en un sentido muy formal y vacío, un *relacionar*. Sin embargo, la relación no es algo así como un género para las distintas especies de remisión (signo, símbolo, expresión y significación). "La relación es una determinación formal que por vía de 'formalización' es... hallable en todo género de conexiones, cualquiera sea su contenido quiditativo y su manera de ser". Aquí Heidegger se remite en nota a Husserl.

4. En el párrafo 4 se habla de la señalización, es decir, de la *Zeigung* y se dice que "toda remisión es una relación, pero que no toda relación es una remisión". Por lo mismo, toda señalización es una relación, aunque obviamente no toda relación es una señalización. Con todo esto queda claramente manifiesto el carácter universal y formal de la relación. Heidegger afirma que "para la investigación de los fenómenos de la remisión, del signo y, con mayor razón, de la significación, no se gana nada caracterizándolos como relación". Más aún, la misma relación, por razón de su carácter universal-formal, tiene su origen en una remisión.

5. El párrafo 5 nos advierte que el presente análisis se va a limitar únicamente a la interpretación del signo, y que incluso dentro de estos límites no será posible investigar toda la variedad de los signos. En la frase siguiente se pone ante nosotros una serie muy amplia de signos, por ejemplo: los indicios, los presagios, los vestigios –los signos que señalan hacia atrás–, las marcas, los signos distintivos. Otros signos indicados aquí por Heidegger son las huellas, el monumento, el documento, el testimonio, el símbolo, la expresión, la manifestación, la significación.

6. Heidegger escoge en el párrafo 6 un caso especial de signo para hacer sobre él un análisis fenomenológico: es la flecha roja que se había adosado a los automóviles de aquella época y que puede cambiar de posición para indicar, por ejemplo, que el automóvil va a virar en una cierta dirección. "Este signo es un útil que está a la mano no sólo para la ocupación (conducción) del conductor", sino también para los que no viajan en ese vehículo, y precisamente para ellos. La flecha indicadora de la dirección que va a tomar el auto es un signo que se encuentra a la mano dentro del mundo en el contexto de los medios de locomoción y de los reglamentos del tránsito. Como todo útil, también está constituido por la remisión y tiene el carácter de un para-algo: es para señalar. Este señalar del signo es un modo del remitir, pero este remitir que es el señalar no es el que constituye la estructura ontológica del signo en tanto que útil.

7. El señalar está fundado en la estructura del útil, que es el ser útil *para* algo. Es lo que nos dice el párrafo 7. La estructura pragmática del para-algo no basta para hacer de un ente a la mano un signo. "También el útil 'martillo' está constituido por una utilidad, pero no por ello el martillo se convierte en signo. Esa particular remisión que es el señalar es una concreción del para-qué de la utilidad; entiéndase: una concreción óntica. Por otra parte, la remisión propia de la "utilidad para" es la "determinación ontológico-categorial del útil *en cuanto* útil". El ejemplo de este signo que es la flecha roja en los automóviles le ha servido a Heidegger para hacer ver la diferencia entre la remisión que es la utilidad y la remisión que es el señalar. "Lejos de coincidir entre sí, estas dos cosas hacen posible en su unidad la concreción de una determinada especie de útil".

   Lo importante en este párrafo 7 es lo que se dice a continuación: "el signo tiene una relación peculiar e incluso privilegiada con el modo de ser del todo de útiles cada vez a la mano en el mundo circundante y con su mundicidad". Esto quiere decir que la función utilitaria del signo es hacer ver en forma especial el todo de útiles en una determinada circunstancia. Por eso se dice en el texto que el signo –llamado por Heidegger "útil señalizador"– tiene un *uso preferencial* en el trato de la ocupación. ¿En qué consiste y de dónde viene este carácter preferencial?

8. El párrafo 8 se pregunta en qué consiste el señalar del signo. Con respecto a esta pregunta nos mostrará la importancia decisiva de los signos. Para llegar a una respuesta, el texto parte precisando cuál es el modo adecuado del trato con los útiles señalizadores. Al precisar este trato se hará ver también cuál es el modo de estar a la mano que tiene el signo. ¿Cuál es el modo adecuado de tratar con los signos? Una vez más se usará el ejemplo de la flecha de los automóviles. El comportamiento adecuado en el trato con este signo es el que ha de tener los que están fuera del coche que lleva el signo, los cuales deberán apartarse o detenerse ante el coche que viene con la flecha. Ahora bien, en cuanto toma de dirección, "el apartarse pertenece esencialmente al estar-en-el-mundo del Dasein". El Dasein siempre está orientado y en camino. El detenerse o seguir detenido son simplemente casos límites de este estar en camino. "El signo apela a un estar-en-el-mundo 'específicamente espacial' y *no* puede ser verdaderamente 'comprendido' como signo si nos limitamos a mirarlo y

constatarlo como una cosa señaladora que estuviera allí". Heidegger nos advierte que no sirve para nada seguir con la vista la dirección a que apunta la flecha ni mirar hacia la zona espacial señalada por ella. Para que el signo funcione como signo es necesario que apele a la circunspección que es propia del trato con los entes a la mano; cuando esta circunspección se hace explícita por las indicaciones del signo, el mundo circundante se vuelve a su vez explícito en una especie de visión panorámica. Esta visión panorámica circunspectiva "no *aprehende* el ente a la mano", sino que más bien recibe una orientación dentro del mundo circundante. Para los que viajan dentro del coche no comparece necesariamente el carácter específico de la flecha: "lo que la flecha señale y cómo lo haga puede quedar enteramente indeterminado...".

9. En el párrafo 9 se nos advierte que el signo no es una cosa que se encuentre en esa relación que es el señalar hacia otra cosa, "sino que es un útil que lleva a circunspección explícita un todo de útiles, de tal manera que junto con ello se acusa la mundicidad de lo a la mano". Esta frase quiere decir que por medio del signo comparece la totalidad de un todo de útiles y a la vez se manifiesta que cada uno de los útiles de esa totalidad es el útil que es, por su pertenencia al todo. Esa esencial pertenencia al todo mundanal es lo que Heidegger llama "la pertenencia al mundo del ente a la mano". En la continuación del párrafo 9 se aplica lo dicho del signo a diferentes clases de signos. Así, por ejemplo, se explica en qué consiste el "indicio" y el "presagio" (*Anzeichen und Vorzeichen*). Estos muestran algo que está por ocurrir, en el sentido de algo para lo que nos preparamos o no estábamos preparados porque estamos ocupados de otra cosa. A continuación el texto se refiere al "vestigio o traza" que hace accesible a la circunspección algo que ya ha ocurrido. La marca (*Merkzeichen*) nos indica a qué atenernos. La frase final del párrafo 9 vuelve a referirse a los signos en general: "los signos muestran siempre primariamente aquello 'en lo que' se vive, aquello en lo que la ocupación se mueve, qué es lo que pasa [*welche Bewandtnis es damit hat*]".

10. En este párrafo se habla de la "institución de signos" (*Zeichenstiftung*), también podría decirse "creación de signos". Se habla de esta creación de signos porque en ella aparece especialmente destacado "el

carácter pragmático de los signos". La creación de signos se produce –nos dice Heidegger– *en* y *por* una previsión circunspectiva "que necesita tener a mano la posibilidad de hacer que en todo momento el respectivo mundo circundante se anuncie a la circunspección por medio de un ente a la mano". El ser de lo inmediatamente a la mano tiene el carácter de pasar inadvertido, y por eso, el trato con los entes a la mano del mundo circundante necesita que un determinado ente a la mano tenga la función de "*hacer que* lo a la mano *llame la atención*". Por esta razón, la creación de signos debe fijarse en su capacidad para llamar la atención y además debe preocuparse que los signos sean colocados de tal manera, que tengan un fácil acceso.

11. En el párrafo 11 se nos advierte que este establecimiento de signos no tiene necesariamente que realizarse como una producción de útiles que aún no estaban a la mano: "los signos pueden instituirse también *tomando como signo* un ente que ya se tiene entre manos". Así por ejemplo, en el campo (en Europa) el viento sur sirve como signo de lluvia. Ese viento sur no empieza por estar ahí delante como un mero suceso meteorológico, sino que ya desde el comienzo es un ente a la mano, pero un ente a la mano al que se le descubre en la circunspección del trabajo del campo su carácter de signo.

12. Heidegger sale al encuentro de una posible objeción. Se replicará –nos dice– "que *lo que* se toma como signo tiene que haberse hecho accesible primero en sí mismo y haberse aprehendido *antes* de la institución del signo". Heidegger acepta que efectivamente eso que va a ser signo después necesita ser constatable previamente. Pero replica que es necesario preguntarse *cómo* se descubre el ente en su previo comparecer; y responde que no es previamente constatado a la manera de una cosa que está ahí delante, sino como un ente a la mano "con el que hasta ahora no se sabía 'qué hacer' y que, por lo mismo, se ocultaba a la circunspección".

13. El párrafo 13 es suficientemente claro y no necesita mayor explicación. Lo que sí vale la pena destacar es que en él se sostiene que la llamatividad del signo se apoya en la no llamatividad del todo de útiles en la vida cotidiana.

14. El párrafo 14 habla del abundante uso de signos en la existencia primitiva, como por ejemplo, en el fetichismo y la magia. La interpretación del fetichismo y de la magia al hilo del signo "no basta para comprender 'el modo de estar a la mano' del ente [de los entes] que comparece[n] en el mundo primitivo". Se podría decir que en el mundo primitivo el signo se identifica con lo señalado, pero –nos advierte Heidegger– "esta curiosa coincidencia del signo con lo señalado... no es una identificación de cosas previamente aisladas, sino un no-liberarse-aún del signo respecto a lo señalado (...). Semejante uso del signo todavía se absorbe enteramente en el estar vuelto hacia lo señalado, de tal manera que un signo aún no puede en absoluto separarse en cuanto tal".

15. Este párrafo nos presenta cuál era la función que tenía la interpretación del signo hecha en este parágrafo: esa función no era otra que "la de ofrecer el apoyo fenoménico para la caracterización de la remisión".

    La relación entre signo y remisión es triple: 1º El señalar "está fundado en la estructura pragmática en general, en el para-algo (remisión)"; 2º El señalar pertenece a una totalidad de útiles, a un contexto remisional; 3º El signo no sólo está a la mano como todo útil, sino que en su estar a la mano "el mundo circundante se hace cada vez físicamente accesible a la circunspección". El resumen de esta interpretación del signo es el siguiente: "el signo está ónticamente a la mano y, en cuanto es este determinado útil, desempeña a la vez la función de algo que manifiesta la estructura ontológica del estar a la mano, de la totalidad remisional y de la mundanidad".

§ 18 CONDICIÓN RESPECTIVA Y SIGNIFICATIVIDAD; LA MUNDANIDAD DEL MUNDO

Lo que este título anuncia es el estudio de la mundanidad del mundo (*Weltlichkeit der Welt*). El parágrafo 18 es la cumbre adonde se dirigían los parágrafos 14, 15, 16 y 17.

1. La primera frase del párrafo 1 es algo así como el resumen de lo dicho anteriormente: "lo a la mano comparece intramundanamente".

Al ser del ente a la mano, Heidegger lo llama *die Zuhandenheit*; esto es, el estar a la mano. Ese ser de lo a la mano deberá tener "alguna relación ontológica con el mundo y la mundanidad". La tercera frase de este párrafo es de suma importancia: "El mundo ya está siempre 'presente'". Lo que en la traducción española se dice "presente", es en alemán: *schon "da"*: *ya "ahí"*. ¿Dónde está presente? Respuesta: "en todo lo a la mano". Y si nos preguntamos: ¿y por qué está presente *ya* en todo lo a la mano? Porque para que algo a la mano pueda comparecer es necesario que el mundo apoye esa comparecencia descubriéndose en cuanto tal mundo. Por supuesto que este descubrimiento no lo es "en forma temática". "El mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano". La pregunta que naturalmente brota en el lector es la siguiente: "¿Cómo puede hacer el mundo que comparezca lo a la mano?". "¿En qué consiste este previo dejar en libertad, y cómo ha de ser entendido en cuanto característica ontológica del mundo?". Todas estas interrogantes se resumen en la pregunta por la mundanidad del mundo.

2. Se ha dicho que la constitución pragmática de lo a la mano es la *remisión*. Esto quiere decir que todo lo a la mano, por su ser mismo, remite a otra cosa. Heidegger se pregunta: ¿cómo puede dejar en libertad el mundo el ser del ente que tiene este modo ontológico de la remisión? Se recuerda que la remisión tiene, como ya se ha dicho, distintas formas: una de estas formas es la "utilidad-para" y otra de ellas es la "nocividad". Entiéndase esta última como el carácter nocivo, dañino, de algo para la salud del hombre. Otra forma es la "empleabilidad", es decir, la capacidad de algo para ser empleado en algo; digamos, por ejemplo, del pincel para pintar. Heidegger resume lo que ha dicho hasta aquí en este párrafo en la siguiente frase: "El para-qué de una utilidad y el en qué de una empleabilidad esbozan cada ve la posible concreción de la remisión". Se nos advierte que el "señalar" del signo y el "martillar" del martillo no son, en modo alguno, algo así como las "propiedades de un ente". Se debe entender aquí la palabra "propiedad" en el sentido de la "estructura ontológica de una posible determinación de las cosas". Lo que sí puede tener lo a la mano son aptitudes e ineptitudes. Sus posibles "propiedades" subyacen en forma latente en esas aptitudes e ineptitudes. Heidegger nos da como un ejemplo de este subyacer latente el modo como subyace el estar-ahí en el estar a la mano.

La frase que sigue es bastante oscura: "La utilidad (remisión), como constitución pragmática [*Zeugverfassung*: 'constitución de un útil'], tampoco es una aptitud de un ente, sino la condición ontológica de posibilidad para que éste pueda ser determinado por aptitudes". ¿Qué significa "aptitud de un ente" (*Geeignetheit eines Seienden*)? Esta frase significa que un ente puede servir para algo: es *apto* o *inepto* para algo. Siempre lo a la mano puede servir para algo; por ejemplo, la silla para sentarse, la puerta para cerrar o abrir un espacio clausurado. Estas aptitudes no son lo que en filosofía tradicionalmente se ha llamado "propiedades" (*Eigenschaften*); esto es, el tamaño de la silla, la altura de la puerta, etcétera. Heidegger nos dice que esas "propiedades" se hallan latentes en las aptitudes e ineptitudes de las cosas.

Más adelante, Heidegger se pregunta: "¿qué quiere decir remisión?". Y responde que consiste en que el ser de lo a la mano queda al descubierto en función de aquello a lo que ese ente está remitido: "Pasa *con* él que tiene su cumplimiento *en* algo" (*Es hat* mit *ihm* bei *etwas sein Bewenden*). Termina este párrafo con una serie de frases muy importantes: "el carácter de ser de lo a la mano es la *condición respectiva* [*Bewandtnis*]". La palabra *Bewandtnis* es muy difícil de traducir. En alemán el término *Bewandtnis* se dice siempre en giros idiomáticos como son por ejemplo: *Mit etwas hat es seine eigene (besondere) Bewandtnis*, que significa, traducido literalmente: "Con algo tiene su propia *Bewandtnis*, o una particular *Bewandtnis*". Esta frase quiere decir que algo tiene su propia manera de ser, su manera particular de ser. Pero esta forma de ser no es entendida como algo estable y definitivo, como una propiedad que la cosa tuviera en sí misma. Se trata más bien de una manera de ser circunstancial, es decir, determinada por las otras cosas y sobre todo por el ser humano en su relación *pragmática con las cosas*. La palabra *Bewandtnis* sólo se usa en el ámbito del quehacer humano, jamás para hablar de la naturaleza propia de las cosas. Es algo así como lo que nosotros en una expresión idiomática muy característica queremos decir cuando hablamos de que "con algo pasa algo" o "con eso no pasa nada". Aquí "pasar" no significa ocurrir o acontecer, sino producirse una situación que le da a la cosa un sesgo especial, una *Bewandtnis*. En la raíz de *Bewandtnis* está la idea de "*wenden*", "*sich wenden*", "doblarse", "girar hacia", "volverse hacia"... La *Bewandtnis* es, según esto, la manera como la cosa queda vuelta hacia el ser humano que la usa y, a la vez, hacia las demás cosas con las que está. Es algo así como un "giro" que toma la cosa, de manera

análoga a los giros que adquiere el idioma en ciertos usos particulares. En este sentido, la *Bewandtnis* es como una situación de la cosa con respecto a nosotros y con respecto a las demás cosas. Se la podría traducir incluso por *situalidad*. La traducción de *Bewandtnis* por "condición respectiva", tiene como es obvio dos palabras. La palabra "condición" expresa el hecho de que se trata de un *modo de ser*. La palabra "respectiva" manifiesta el hecho de que este modo de ser consiste en estar vuelto hacia otras cosas. En la palabra *Bewandtnis* resuena también el hecho de dejar que algo quede vuelto hacia algo (*bewenden lassen mit etwas bei etwas*). Esta remisión de algo hacia algo es a lo que se refiere el término óntico "remisión", que Heidegger ha venido usando hasta ahora. La *Bewandtnis* es, pues, el término ontológico que designa el ser del ente intramundano, un ser que consiste en que ese ente está constitutivamente vuelto hacia otros entes.

3. El párrafo 3 abunda en esta especificación de la condición respectiva y ahora añade que "el término hacia el cual apunta esta respectividad es el para-qué de la utilidad, el en-qué de la empleabilidad". Entendamos este último paso en el sentido de que algo puede ser empleado en algo. Por ejemplo, la aspiradora se usa en la limpieza de la alfombra. Heidegger nos da ejemplos del para-qué de la utilidad, y nos dice que ese para qué "puede tener, a su vez, una nueva condición respectiva", lo que ilustra con el ejemplo del martillo: el martillo "está en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar [*bei Befestigung*]". A su vez, el consolidar está en respectividad con la protección contra el mal tiempo y esta protección "es" por-mor-del Dasein... Y esto quiere decir: en vista de una posibilidad de su ser.

La condición respectiva de un ente a la mano se determina siempre a partir de la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*). Un útil que se encuentre a la mano en un taller está en condición respectiva con la totalidad de lo que se encuentra en el taller: ésta es "anterior" a cada útil particular. En última instancia la totalidad respeccional apunta a un para-qué "que no tiene *ninguna* condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo", sino que es el Dasein mismo en su estar-en-el-mundo... Heidegger añade una frase sumamente importante: "a cuya constitución de ser le pertenece la mundanidad misma. Este primario para-qué no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad". Aquí

Heidegger introduce una nueva distinción cuando nos dice que ese primario "para-qué" no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad, sino *un por mor de* (*Worumwillen*). ¿Qué significa este *Worumwillen*? Significa algo así como "en vista de"; o, si se quiere,"por mor de". Toda esta trama que parte desde una o varias condiciones respectivas, de uno o varios para-qué, y viene a terminar por último en el ser del Dasein, en cuanto "por-mor-de" no va a ser examinada por ahora con mayor detención. Antes de eso es necesario aclarar a fondo el *Bewendenlassen*, lo cual nos permitirá llevar el fenómeno de la mundanidad a una determinación que hará posible plantear problemas en relación a dicho fenómeno. El párrafo 4 va empezar el desarrollo del *Bewendenlassen*.

4. El párrafo cuarto sostiene que este "apriorístico" dejar-ser es la condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca, de tal manera que el Dasein en el trato óntico con el ente así compareciente lo pueda dejar ser en sentido ontológico (notar que he cambiado de mi versión anterior de *Ser y tiempo* la palabra "estar" por "ser"). La siguiente frase nos introduce en el sentido ontológico del dejar ser. Ese sentido ontológico consiste en "la puesta en libertad" de *todo* ente a la mano en tanto que a la mano... "Dejar 'ser' previamente" no significa, como podría significar en alemán "hacer o producir el ser de algo", sino descubrir el carácter de estar a la mano de algo "y dejarlo así comparecer como el ente que tiene este [modo de] ser". A este dejar-ser Heidegger lo denomina un "apriorístico" dejar ser. ¿Por qué? Porque es "la condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca". Cuando esto sucede se trata de un dejar ser ónticamente. Pero hay otro "dejar ser" que Heidegger llama dejar ser en sentido ontológico. Este último no deja al ente en el estado en que se encuentra, sino que consiste en que nosotros nos ocupamos de algo y que descubriéndolo, mediante esta ocupación, no lo dejamos "ser" como está, sino que lo elaboramos, mejoramos o destruimos. Pero precisamente en medio de esta ocupación con el ente, éste queda puesto en libertad en tanto que ente a la mano; es decir, comparece con su ser mismo, en su ser a la mano.

5. Se nos dice que este dejar en libertad en sentido ontológico "es un *pretérito perfecto a priori*" y que este *pretérito perfecto a priori* caracteriza el modo

de ser del Dasein mismo. En una nota del *Hüttenexemplar* se explica esta "previa puesta en libertad". Es una puesta en libertad del ser, que hace posible la patencia de los entes. Esto se pone en conexión con un texto de la *Metafísica* de Aristóteles, donde Aristóteles llama a esta previa puesta en libertad "ser lo que ya se era"; esto es, "lo sido", el participio perfecto. Heidegger nos recuerda que el verbo griego para el ser carece de pretérito perfecto. En vez de eso se usa una forma griega que dice "ser lo que se era" (*tò tí ên eînai*). "El dejar ser, entendido ontológicamente, es la previa puesta en libertad del ente con vistas a su estar-a-la-mano dentro del mundo circundante". Lo que queda puesto en libertad es el ente en condición respectiva. Y, por consiguiente, lo primero que comparece para el hombre en la ocupación es el ente a la mano y no algo así como una "materia cósmica" que estuviera ahí presente. Es exactamente lo contrario que pensó la filosofía clásica escolástica, para la cual lo primero que comparece ante nosotros es algo que está ahí delante a la manera de un objeto.

6. La condición respectiva, que es propia del ser de lo a la mano, presupone el previo descubrimiento de una totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*). A esta *Bewandtnisganzheit* la ha llamado también Heidegger la *Weltmässikheit*, es decir, la pertenencia al mundo que es propia de las cosas a la mano. La totalidad respeccional que tiene que ser previamente descubierta para que comparezcan las cosas a la mano está íntimamente conectada con lo que llamamos el mundo. La frase que viene en seguida en el párrafo 6 parece extraña y difícil de interpretar, pero en el fondo no es sino la repetición de lo dicho anteriormente. Cuando Heidegger habla de "aquello mismo con vistas a lo cual lo pone en libertad" no hace sino referirse a lo que llamamos *el mundo*.

Lo que en el texto del párrafo 6 viene a continuación no es otra cosa que la repetición de lo que acabamos de decir. Cuando Heidegger dice que aquello en función de lo cual lo a la mano se hace accesible no tiene el modo de ser de un ente a la mano, apunta a lo que es propio del mundo, y por consiguiente, no puede usarse la expresión *estar al descubierto* para el mundo porque esa expresión se refiere sólo a entes que no tienen el carácter del Dasein.

7. Heidegger explica por qué la apertura del mundo es previa a la comprensión de lo que comparece dentro del mundo.

8. En el párrafo 8 se explicita fenomenológicamente el fenómeno del mundo. Veámoslo ahora en detalle: para que algo pueda aparecer en respección hacia otra cosa es necesario que se dé la comprensión de eso que hemos estado llamando dejar-ser, y también la comprensión de aquello hacia lo cual nos abre la condición respectiva y, además, de ese algo que está en condición respectiva. Entiéndase: que el dejar-ser a algo en respección hacia otra cosa presupone la comprensión de ese mismo dejar-ser y presupone, además, la comprensión del hacia-algo que es propio de la condición respectiva y, por último, la comprensión de ese algo que está en condición respectiva. Todas esas cosas y todo lo que además se encuentra en la base de todo ello, como es, por ejemplo, la comprensión del para-esto, que es el término de la condición respectiva y la comprensión del *por-mor-de* –vale decir, del propio Dasein como fin de todo lo que se hace–, tiene que estar previamente abierto "en una cierta precomprensibilidad". Heidegger se pregunta: "¿qué es aquello en lo que el Dasein se comprende preontológicamente como un estar-en-el-mundo?". Es el propio mundo. "[El conjunto de todo] *aquello en lo que* el Dasein se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo *aquello con vistas a lo cual* el ente es previamente dejado comparecer". Y eso es, precisamente, el fenómeno del mundo. Y la estructura de todo aquello a lo que el Dasein se remite es lo que hemos llamado la *mundanidad* del mundo.

9. En este párrafo se habla del modo como el Dasein conoce el mundo que forma parte de su propio ser. A este modo, Heidegger lo llama *familiaridad* (*Vertrautheit*). Estar familiarizado con algo es un modo de comprender ese algo que no tiene nada que ver con lo que en el texto se llama "transparencia teorética". La familiaridad es previa a toda interpretación teórica, y esta última se funda en la familiaridad con el mundo "que es constitutiva del Dasein" y "sólo puede ser asumida explícitamente en la medida en que el Dasein se haya propuesto como tarea la interpretación originaria de su ser".

10. Este párrafo nos advierte que los análisis anteriores no han hecho más que *descubrir el horizonte* en el que se ha de buscar eso que se llama el mundo y la mundanidad. El párrafo 10 nos advierte también que es necesario aclarar eso que Heidegger llama "la contextura autorremisiva del Dasein".

11. Este párrafo empieza por aclarar lo que es ese *comprender (Verstehen)*, que más adelante será estudiado a fondo (Véase § 31). El *Verstehen* es algo así como una previa apertura de todos los respectos (*Bezüge*) que han sido examinados hasta ahora. "Manteniéndose de un modo familiar en ellos [en los *Bezüge*] se los *pre*senta a sí mismo como aquello en lo que su remitirse se mueve". Muy importante es la siguiente frase: "El comprender se deja remitir en y por esos respectos". A ese carácter remisional o "respeccional" de estos respectos los va a llamar Heidegger el *signi-ficar (Be-deuten)*. Esta palabra será muy importante en *Ser y tiempo*: "En la familiaridad con estos respectos, el Dasein 'significa' para sí mismo, se da a entender originariamente, su ser y poder-ser en relación con su estar-en-el-mundo". En la frase siguiente, Heidegger detalla esta comprensión de sí mismo que tiene el Dasein: "El *por-mor-de* significa un para-algo, éste un para-esto, éste un término del dejar ser en respectividad, y éste aquello que está en condición respectiva". La frase siguiente es una explicación de lo dicho antes: "Estos respectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este significar en el que el Dasein se da previamente a entender a sí mismo su estar-en-el-mundo". Esa totalidad originaria es lo que Heidegger va a llamar "significatividad" (*Bedeutsankeit*), que "es la estructura del mundo, es decir, aquello en lo que el Dasein está siempre en tanto que Dasein".

Viene en seguida una larga frase en cursiva: "*El Dasein es en su familiaridad con la significatividad, la condición óntica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí*". En la frase siguiente, se dice que el Dasein es eminentemente singular ("cada vez 'éste"). Con su propio ser queda esencialmente descubierto un "contexto de entes a la mano". Muy importante es la siguiente frase: "...el Dasein, en la medida en que *es* ya se ha consignado (*angewiesen*) cada vez a un mundo que comparece para él". Quizás en vez de la palabra "*consignado*" se podría usar la palabra

"remitido", ya que la palabra alemana *angewiesen* indica que el Dasein queda irremediablemente referido a un "mundo, esto es, a unos entes intramundanos. Esta irremediable referencia a un "mundo" implica también la idea de que el Dasein necesita de esos entes y que de alguna manera *depende* de ellos.

12. La idea de la *Angewiesenheit* del Dasein al "mundo" desempeña un papel muy importante en *Ser y tiempo*, especialmente en el § 34 en que se habla del discurso del lenguaje. Por razón de la *Angewiesenheit* del Dasein al mundo, o sea, en virtud de la irremediable referencia del Dasein a los entes del mundo y a su necesidad de ellos, el discurso mismo necesitará de una forma óntica intramundana y se convertirá, entonces, en *lenguaje*.

13. Esa significatividad abierta, que es un modo constitutivo del ser del Dasein, es decir, de su estar en el mundo es la condición "óntica de la posibilidad del descubrimiento de una totalidad respeccional".

14. En el párrafo 14, Heidegger se hace una especie de objeción a sí mismo: ¿no estamos disolviendo "el ser sustancial" del ente intramundano en un sistema de relación y, en la medida en que las relaciones son siempre algo pensado, no disolvemos el ser del intramundano en el "puro pensar"?

15. Este párrafo 15 es de extraordinaria importancia porque en él se hace una rigurosa distinción de las diferentes estructuras que han aparecido hasta ahora: "1. el ser del ente primeramente compareciente dentro del mundo (estar a la mano); 2. el ser (estar-ahí) *del* ente que se puede encontrar y determinar en un proceso de descubrimiento autónomo a través del ente que primero comparece; 3. el ser de la condición óntica de posibilidad del descubrimiento del ente intramundano en general: la mundanidad del mundo". En una nota del *Hüttenexemplar*, Heidegger escribe al margen de su texto: "Mejor: el imperar del mundo [*das Walten der Welt*]". El ser mencionado en último lugar es un *existencial*, puesto que es un momento constitutivo del Dasein. En cambio, los conceptos mencionados en el número 1 y 2 son estrictas *categorías*; es decir, se refieren a entes cuyo modo de ser

es diferente del modo de ser del Dasein. Y aunque el contexto remisional entendido como significatividad podría ser interpretado de un modo puramente formal como un sistema de relaciones, es necesario tener presente que "tales formalizaciones nivelan los fenómenos hasta tal punto, que éstos pierden su contenido fenoménico propio, especialmente tratándose de respectos tan 'simples' como los que implica la significatividad". La respuesta de Heidegger a la objeción hecha hasta aquí es la siguiente. "Estas 'relaciones' y 'correlatos' del para-algo, del por-mor-de, de lo que está en condición respectiva, se oponen, por su contenido fenoménico mismo, a toda funcionalización matemática; por lo demás, no son nada puramente pensado, por primera vez puesto en un 'pensar', sino respectos en que se mueve la circunspección ocupada en todo momento".

16. El párrafo 16 es simplemente una explicación de lo que sigue: entiéndase lo que viene en los § 19 al 21 inclusive.

B. CONFRONTACIÓN DEL ANÁLISIS DE LA MUNDANIDAD CON LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO EN DESCARTES

Esta sección B abarca tres parágrafos: el 19, 20 y 21.

Antes del parágrafo 19 hay dos párrafos introductorios. Veamos un poco más en detalle estos dos párrafos:

1. Usualmente la interpretación del mundo parte de los entes intramundanos y en definitiva pierde de vista el fenómeno del mundo. Heidegger se propone estudiar esta postura en su "realización quizás más extrema". Esta realización es la ontología del mundo en Descartes. Se realizará en tres momentos: 1° La exposición "los rasgos fundamentales de la ontología del 'mundo' en Descartes"; 2° La búsqueda de los supuestos de dicha ontología del mundo en Descartes; 3° La discusión de estos supuestos a la luz de lo que se ya se ha visto acerca del mundo.

   Las dos últimas líneas de este párrafo 1 exponen la *finalidad* de todo este estudio: "dar a conocer los 'fundamentos' ontológicos",

que en principio no se discuten, en que se mueven las interpretaciones del mundo anteriores a Descartes y anteriores a él.

2. Un breve resumen de todo lo que se dirá en esta letra B se nos expone en este párrafo 2. "Descartes ve la determinación fundamental del mundo en la *extensio*". Y la extensión es para Descartes idéntica a la espacialidad. Y la espacialidad es constitutiva del mundo. Esta discusión con Descartes sobre lo que es constitutivo del mundo servirá de "punto de apoyo negativo" para la explicación del mundo circundante y del Dasein. Finalmente, se señalan los temas de los parágrafos 19, 20 y 21.

§ 19 LA DETERMINACIÓN DEL "MUNDO" COMO *RES EXTENSA*

Este parágrafo consta de cuatro párrafos. El tema del primer párrafo esté expresado en la primera frase del párrafo 1: es la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res corpórea*.. Heidegger añade que esta misma distinción se convertirá más tarde en la distinción entre "naturaleza y espíritu". La tercera frase de este párrafo expresa: "la falta de claridad" de los fundamentos ontológicos de esta distinción cuya raíz es la distinción entre *res cogitans* y *res corporea* de Descartes. Muy importante en este párrafo es la pregunta que hace Heidegger, en el fondo a Descartes: "¿desde qué comprensión del ser ha determinado Descartes el ser de estos entes?". Las últimas líneas del párrafo 1 son una apretada objeción al concepto de *substantia*: "Esta expresión mienta tanto el *ser* del ente que es en sí mismo" como al ente mismo, entendido como "una sustancia". Heidegger nos dice en la última frase que el carácter ambiguo del término *substantia* estaba ya presente ya en el antiguo concepto de *ousía*". Una nota del *Hüttenexemplar* afirma que la misma ambigüedad se halla en el término "*ón*", que puede significar al ente como al ser del ente.

2. La primera frase del párrafo 2 nos dice que para comprender el ser de la *res corporea* es necesario entender qué es la sustancia. Luego se pregunta cómo se debe entender la sustancia en cuanto tal, y a esta sustancia en cuanto tal la llama sustancialidad. Una cita en latín aclara que la sustancia se conoce a partir de sus atributos, pero hay una sola propiedad que es la más importante en cada sustancia, y esa propiedad es constitutiva de la naturaleza o de la esencia. A ella quedan referidas todas las demás. Muy importante a este respecto es

la frase que dice: "...cada sustancia tiene una propiedad característica en la que se puede encontrar la esencia de la sustancialidad de esa determinada sustancia". ¿Cuál es esa propiedad para el caso de la *res corpórea*? Es la extensión; y esta extensión la explica Descartes indicando las tres direcciones de toda extensión: a lo largo, a lo ancho y a lo profundo. Esta extensión en estas tres direcciones constituye el ser de la sustancia corpórea llamada "mundo". ¿Por qué? Porque la extensión "tiene que 'ser' antes de todas las demás determinaciones para que éstas puedan ser lo que son". La demostración del carácter primario de la extensión consiste en demostrar que todas las demás propiedades de la sustancia corpórea presuponen la extensión "...y en particular las [propiedades] de *divisio, figura* y *motus*"; estas propiedades presuponen la *extensio* y, a su vez, la *extensio* no presupone aquellas propiedades.

3. El párrafo tercero es muy simple y no requiere mayor explicación.

4. En el párrafo 4 se nos habla de algunos modos de la extensión: la figura, el movimiento, entendido como movimiento local; y se nos dice que la "fuerza" no contribuye a la determinación del ser del ente extenso. "Determinaciones tales como la *durities* (dureza), el *pondus* (peso) y el *color* pueden quitársele a la materia sin que ésta deje de ser lo que es". Estas determinaciones no son esenciales a la *extensio*, sino simples modos de ella. Descartes intenta demostrarlo en detalle con respecto a la dureza. Por ejemplo, la dureza no es otra cosa que la resistencia que un cuerpo opone al movimiento de nuestras manos. Si el cuerpo se moviera a la misma velocidad de nuestras manos, no sentiríamos en absoluto la dureza, y sin embargo ese cuerpo que se movía a la velocidad de nuestras manos no perdería su naturaleza corporal; lo cual demuestra que la dureza no es esencial al carácter corporal, o sea, a la extensión. Y otro tanto vale para el peso y el color y a otras cualidades de la misma índole. "Lo que constituye, por consiguiente, el ser de la *res corpórea* es la *extensio*..." que se puede alterar en cualquier modo por medio de la división, la configuración y el movimiento sin que pierda su carácter propio. "Aquello que en la cosa corpórea satisface la exigencia de esa *constante permanencia* es lo propiamente ente en ella...".

§ 20 LOS FUNDAMENTOS DE LA DETERMINACIÓN ONTOLÓGICA DEL "MUNDO"

Con este título, Heidegger pretende indagar la concepción implícita de "ser" en la *res extensa*.

1. La primera frase del párrafo 1 nos da la respuesta a lo interrogado en el título. El ser de la res extensa es la sustancia. La sustancia de cualquier ente "que *es* de tal manera que *para ser* no tiene necesidad de otro ente". Propio y característico de la sustancia es la no-necesidad de otro ente. Sustancia en el sentido más pleno de la palabra es el *ens perfectissimum*, vale decir, Dios. Esto que en el concepto de Dios aparece tan "obviamente" nos permite interpretar el momento constitutivo de la sustancialidad, a saber, su no estar necesitada de otra cosa para ser. Es lo que Heidegger llama la *Unbedürftigkeit*, y que en el texto español se ha traducido por "no-necesidad". "Lo que en su ser no está en absoluto necesitado de otro ente, responde, en sentido propio, a la idea de sustancia". Estrictamente hablando aquella sustancia que no necesita de ninguna otra cosa Es propiamente Dios. Dios es el *ens perfectissimum*. A partir de este concepto de Dios, Descartes interpreta el momento constitutivo de toda sustancialidad, es decir, la no-necesidad. "Todo ente que no es Dios es un *ens creatum*. Entre estos dos entes hay una diferencia infinita de ser". Pese a ello tanto Dios como el ente creado son *entes*. Fundamental es la siguiente frase del párrafo 1: "Empleamos, pues, el término 'ser' con tal amplitud que su sentido abarca una diferencia 'infinita'". Se nos dice, por último, que hay entes que "no están necesitados de otros entes" dentro del mundo, y se pone como ejemplo las sustancias mencionadas por Descartes: la *res cogitans* y la *res extensa*.

2. Este párrafo puede condensarse en la siguiente frase de Heidegger: "Descartes queda muy a la zaga de la escolástica, más aún, elude la cuestión". Esto queda claro en la siguiente frase: "*Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et criaturis sit communis*". "Ninguna significación de esa palabra, que sea común a Dios y a las creaturas, puede inteligirse en forma precisa".

3. En el párrafo 3 se nos dice que para Descartes "la sustancia en cuanto tal (la sustancialidad) es inaccesible en sí misma y por sí misma". "El 'ser' mismo no nos 'afecta' y por eso no puede ser percibido". Dada esta imposibilidad de percibir el ser, es decir, de percibirlo a la manera de un ente–, Descartes expresará al ser por medio de determinaciones propias de los entes; esto es, por medio de atributos. "Pero no de cualesquiera, sino de aquéllos que responden en la forma más pura al sentido del ser y la sustancialidad inexpresamente supuesta". En el caso de la sustancia finita que es la *res corpórea* el atributo final y necesario es la extensión.

4. El párrafo 4 es suficientemente claro y no necesita mayores comentarios.

§ 21 DISCUSIÓN HERMENÉUTICA DE LA ONTOLOGÍA CARTESIANA DEL "MUNDO"

Como lo dice el título de este parágrafo, en él Heidegger va a discutir la ontología cartesiana del "mundo".

1. Con vistas a esa finalidad, en el primer párrafo se plantea la siguiente pregunta: ¿esta ontología del "mundo" busca efectivamente el fenómeno del mundo? Y si no lo busca, ¿determina al menos un ente intramundano de tal manera, es decir, "hasta tal punto" (*soweit*) que en él pueda volverse visible su pertenencia al mundo?

   El texto responde a estas dos preguntas en forma *negativa* y añade que "el ente que Descartes intenta en principio comprender ontológicamente por medio de la *extensio* es tal [*ist vielmehr ein solches*] que no puede ser descubierto si no se pasa a través de un ente intramundano inmediatamente a la mano". Aunque esto fuese acertado (*mag das* zutreffen) y por oscura que resulte la caracterización ontológica de *ese* determinado ente intramundano (*la naturaleza*), es decir, "la idea de sustancialidad y el sentido de ese *existit* y *ad existendum* incluidos en su definición, sigue en pie, sin embargo, la posibilidad de que el problema ontológico del mundo fuese planteado y promovido por una ontología fundada en la distinción radical entre Dios, yo y 'mundo'". Pero, si no se da siquiera esta posibilidad, será necesario demostrar implícitamente que su interpretación y los fundamentos

de ella llevaban a *pasar por alto* [*überspringen*] el fenómeno del mundo y –a la vez– el ser del ente intramundano inmediatamente a la mano.

2. En el parágrafo 14, donde se expuso el problema de la mundanidad, se recalcó la importancia de alcanzar una correcta vía de acceso a dicho fenómeno. Ahora, al criticar el planteamiento cartesiano, será necesario preguntar cuál es el modo de ser del Dasein que se establece como el apropiado para acceder *al* ente cuyo ser, comprendido como la *extensio*, Descartes identifica con el ser del "mundo". La única vía de acceso posible es el conocimiento [*Erkennen*], es decir, la *intelección* comprendida como conocimiento físico-matemático, ya que para Descartes, el conocimiento matemático sería la única forma de aprehensión de los entes que puede tener la seguridad de acceder al ente aprehendido en él. Este ente es *siempre eso que él es*, o sea que tiene una *permanencia constante*. "Propiamente *es* lo perdurantemente permanente". Y eso que es así sólo lo conocen las matemáticas. Y de este modo, partiendo de una determinada idea de ser no justificada, esto es, que ser es igual a "permanente estar-ahí", en cierto modo, se le ordena al "mundo" su *verdadero ser*.

3. ¿Por qué Descartes no necesita plantear el problema de la vía de acceso al ente intramundano? El predominio de la ontología tradicional ya ha decidido para él cuál ha de ser el correcto modo de aprehensión de lo que propiamente es (*des eigentlichen Seienden*). Ese modo es el *nôein*, la "intuición", en un sentido tan amplio que el *dianoeîn*, "el pensar", no es sino un modo fundado del *noeîn*. Desde esta perspectiva ontológica, Descartes plantea su "crítica" de la otra posible vía de acceso intuitiva para aprehender los entes, vale decir, de la *sensatio* o *aîsthesis*, contrapuesta a la intelección.

4. Descartes sabe que el ente no se muestra de inmediato en su verdadero ser. Lo único inmediatamente dado es este trozo de cera dotado de un determinado color, dureza, que es frío y que golpeado produce un cierto sonido. Ahora bien, esto y además, todo lo que se presenta a los sentidos, *carece de importancia ontológica*. Ellos –los sentidos– no nos enseñan cómo existen los entes corpóreos en sí mismos, sino que sólo anuncian [*melden*] el carácter útil o perjudicial

de las cosas externas. Y acerca de ellas sólo llegamos a saber que son "cosas que se extienden a lo largo, a lo ancho y en profundidad".

5. En este párrafo se resume el resultado de las reflexiones anteriores, vale decir, la incapacidad de Descartes de dejarse dar en su propio modo de ser lo que se muestra a los sentidos.

6. Descartes concibe la dureza como resistencia. Pero ni la dureza ni la resistencia misma son comprendidas como fenómenos, es decir, como algo que se experimenta en sí mismo y que puede ser determinado por medio de esta experiencia. La resistencia es para Descartes algo así como "no ceder el puesto" o, lo que es igual, no tolerar un cambio de lugar. La resistencia sería entonces "permanecer en un lugar determinado con respecto a otra cosa que cambia de lugar", o bien, cambiar de lugar a tal velocidad que no puede ser "alcanzado" por esa otra cosa. Con esto desaparece el modo de ser de la percepción sensible y así también "la posibilidad de captar en su ser el ente que comparece en esa percepción". De este modo, la percepción se convierte en una cierta yuxtaposición de dos cosas extensas que están-ahí, y la relación entre ellas se vuelve en una simple *extensio*, que es propia del estar-ahí de la cosa corpórea.

   Se reconoce en este texto que el posible "cumplimiento" (*Erfüllung*) de un comportamiento táctil requiere una "cercanía" muy especial de lo tangible. Sin embargo, esto no significa que el contacto y la dureza consistan en la diferente velocidad de dos cosas corpóreas. "Ni la dureza ni la resistencia se muestran en absoluto si no hay un ente que tenga el modo de ser del Dasein o, por lo menos, el de un viviente".

7. Este párrafo resume lo dicho en los párrafos anteriores.

8. En este párrafo se hace una crítica a fondo de la idea del ser, entendida por Descartes como un permanente estar-ahí. Esta idea no sólo lleva a una determinación extrema del ser del ente intramundano y a su identificación con el mundo en general, sino que además hace imposible aclarar de un modo ontológicamente adecuado ciertos

comportamientos del Dasein. Con ello queda obstruido el camino para llegar a ver siquiera el carácter fundado de toda aprehensión, tanto sensible como intelectiva, y a comprenderla como una posibilidad de estar-en-el-mundo. Esta interpretación del ser del Dasein asimila este ser a una *res extensa*, a una sustancia.

9. Aquí Heidegger se pregunta si no le estamos exigiendo a Descartes "que resuelva un problema enteramente ajeno a su horizonte". No sólo se lo exigimos, sino que declaramos que ese problema no ha sido resuelto por él. "¿Cómo podría Descartes identificar un determinado ente intramundano y su ser con el mundo, si ni siquiera conoce el fenómeno del mundo y, por consiguiente, tampoco eso que aquí hemos llamado la intramundaniidad?".

10. Si se quiere discutir a fondo el pensamiento de Descartes, como el de cualquier otro filósofo, no basta con atenerse a ciertas tesis que pueden ser comprobadas con textos del autor que se está comentando. Lo que más bien debe hacerse es tomar como orientación la tendencia real de la problemática que se está cuestionando, aunque ésta no vaya más allá de una comprensión vulgar. En el caso de Descartes lo que sucede es que cuando habla de *res cogitans* y de *res extensa* no sólo pretende plantear el problema del yo y el mundo, sino que pretende solucionarlo radicalmente, como puede verse especialmente en las *Meditaciones* I y VI. Todo lo dicho aquí anteriormente pretendía mostrar que la "orientación ontológica fundamental que Descartes toma de la tradición, sin ninguna crítica positiva de ella, le hizo imposible el descubrimiento de una problemática ontológica originaria del Dasein". Naturalmente, esto tenía que bloquearle la mirada para el fenómeno del mundo y llevarlo a la reducción de la ontología del "mundo" a una ontología de un ente intramundano bien determinado: *la res extensa*.

11. A lo dicho anteriormente se podrá objetar que, si bien es cierto que el problema del mundo queda efectivamente encubierto así como también el ser del ente circunmundano que comparece primeramente de forma inmediata, Descartes ha puesto, pese a ello, el fundamento para la caracterización ontológica de *aquel* ente intramundano que funda en sí mismo todo otro ente, vale decir, de la "naturaleza ma-

terial". En una nota del *Hüttenexemplar,* Heidegger confiesa que todo lo dicho aquí acerca de Descartes apunta, en el fondo, hacia Husserl. El texto continúa señalando que sobre esa naturaleza material, comprendida como estrato fundamental, se apoyan todos los demás estratos de la realidad intramundana. "En la cosa extensa en cuanto tal se fundan, en primer lugar, las determinaciones que, si bien se muestran como cualidades, son 'en el fondo' modificaciones cuantitativas de los modos de la propia *extensio*". Sobre esas cualidades, a la vez, se apoyan cualidades que son propiamente "valores" como lo bello, lo feo, lo utilizable o inutilizable, etcétera, que no son cuantificables y mediante éstas la cosa, primeramente material, queda caracterizada como un bien. Así se llega a lo que anteriormente el texto ha llamado *das zuhandene Zeug.*

12. Si en Descartes ha quedado encubierto el problema del mundo, ¿se puede acceder al ser del ente que comparece dentro del mundo? Añadiendo estos predicados de valor no se obtiene ni "la más mínima" nueva información sobre el ser de esos bienes. Lo único que se logra es presuponer también para éstos el modo de ser del puro estar-ahí (*sondern setzt für diese die Seinsart purer Vorhandenheit nur wieder voraus*); los valores son determinaciones que *están-ahí* en una cosa cualquiera. Los así llamados valores presuponen la realidad de la cosa como su soporte. Luego se plantean dos importantes preguntas: 1. ¿En qué consiste el ser de los valores o, si se quiere, esa "validez" suya que Lotze concebía como una forma de afirmación? 2. ¿Qué significa ontológicamente la "inherencia" de los valores a las cosas? Mientras estas preguntas se encuentren sin respuesta la "reconstrucción" de la cosa de uso a partir de la cosa natural es una empresa ontológicamente discutible. Y esto, incluso si se deja sin considerar "la radical tergiversación de la problemática que este planteamiento lleva consigo". La reconstrucción de la cosa usual que primeramente ha sido "desollada", ¿no debe tener desde el principio "una *visión previa y positiva del fenómeno cuya totalidad debe restablecerse en la reconstrucción?*" ¿No implica toda reconstrucción de la cosa usual una visión previa de esa totalidad que se pretende reconstruir? Y agrega el texto, que si se obtuviera el resultado de la reconstrucción y "complementación" del ente a la mano se lograría una apariencia de que el ser de este ente ha sido aclarado o que al menos se lo ha visto como *problema*. Pero del mismo modo que Descartes no logra aclarar el problema del ser de

la sustancia a partir de la *extensio* entendida como propiedad, así tampoco el recurso a "los valores" logra "poner ante la vista el ser como estar-a-la-mano, y menos aún convertirlo en tema ontológico".

13. Descartes hizo más aguda la limitación de la pregunta por el mundo a una pregunta por las cosas naturales, es decir, por el ente intramundano. Dio más fuerza a la opinión según la cual es el conocimiento de las cosas (óntico) lo que constituye la vía de acceso al ser que se presenta en ese conocimiento. Y los intentos posteriores de completar la comprensión ontológica de la cosa se apoyan en la misma base de carácter dogmático que Descartes.

14. En este párrafo se señala que la analítica del Dasein es lo que constituye algo así como el corazón de la crítica a la ontología cartesiana, que es la que sigue vigente y es al mismo tiempo la usual hoy. Precisamente, el error de pasar por alto el mundo y el ente que primero comparece dentro del mundo se funda en el hecho de no considerar las estructuras fundamentales del Dasein y de no haber comprendido tanto el horizonte de comprensibilidad del concepto de ser en general como el modo originario del estar-a-la-mano y del estar-ahí. Sólo cuando esto se haya logrado quedará a la vista el error de la ontología de Descartes.

15. En este párrafo se indican las preguntas que habría que responder para que lo dicho anteriormente sea posible. Estas preguntas se refieren:

    1° Al hecho de que la ontología desde Parménides pasó por alto el fenómeno del mundo y por qué la constante tendencia a volver a pasarlo por alto.

    2° ¿Por qué se reemplaza el fenómeno del mundo por el ente intramundano?

    3° ¿Cuál es la razón de que se suela pensar que en la "naturaleza" se encuentra el ente intramundano?

    4° ¿Por qué la teoría de los valores vino a complementar tal ontología del mundo?

    Estas preguntas debieran haberse respondido en la Tercera Sección de la Primera Parte, que nunca se escribió.

16. Cuando se haya respondido a estas preguntas se lograría comprender el verdadero problema filosófico que constituye el fenómeno del mundo y el origen de su omisión, lo cual daría el pleno derecho para rechazar la ontología tradicional.

17. Tanto el punto de partida desde las cosas del mundo como del conocimiento "presuntamente más riguroso del ente" hacen posible una ontología del Dasein, del mundo y del ente intramundano.

18. Este párrafo muestra la posibilidad de rescatar desde la filosofía de Descartes el tema de la espacialidad. Este tema será tratado más rigurosamente por Kant. Pero aun cuando la *extensio* cartesiana tiene cierta justificación como determinación del "mundo", no basta para comprender ontológicamente la espacialidad del mundo, ni la espacialidad del ente que comparece en el mundo circundante, ni menos la del Dasein.

C. *LO CIRCUNDANTE DEL MUNDO CIRCUNDANTE Y LA ESPACIALIDAD DEL DASEIN*

Este párrafo es un apretado resumen de todo lo que se tratará en los parágrafos 22, 23 y 24. Se estudiará la espacialidad del Dasein y se la relacionará con la espacialidad del ente *intramundano*. Esto nos lleva a determinar también en qué sentido el espacio es un constitutivo del mundo. Y en forma especial deberá demostrarse que lo circundante del mundo circundante... la específica espacialidad del ente que comparece en el mundo circundante, se funda en la mundaniidad del mundo y no es el mundo el que está ahí en el espacio. Los tres puntos que se estudiarán serán los siguientes.

1. La espacialidad de lo a la mano (§ 22).
2. La espacialidad del estar-en-el-mundo (§ 23).
3. La espacialidad del Dasein y del espacio (§ 24).

§ 22 LA ESPACIALIDAD DE LO A LA MANO DENTRO DEL MUNDO

1. Como quiera que el espacio forma parte de la constitución del mundo, y esto en un sentido que está todavía por determinar, no es de extrañar que en la caracterización ontológica hecha anteriormente del ser de lo intramundano se nos haya presentado éste como intraespacial. Esta espacialidad de lo a la mano no fue considerada fenoménicamente en forma explícita. Tampoco se ha demostrado su trabazón con la estructura de ser de lo a la mano. "Esta es ahora la tarea".

2. Se pregunta ahora si al referirnos al ente "a la mano" no hemos tropezado ya con su espacialidad. En efecto, hemos hablado de "lo *inmediatamente* a la mano". No se trata, por supuesto, de una anterioridad temporal de la manifestación de un ente, sino de la cercanía en que se encuentra ese ente: "lo a la mano del trato cotidiano tienen el carácter de la *cercanía*". Esta cercanía del útil está señalada con el término "estar-a-la-mano". Esta cercanía del ente a la mano es variable y no puede determinarse midiendo distancias. La cercanía se refiere al manejo y al uso en un "cálculo" circunspectivo. La circunspección del ocuparse determina lo que en esta forma es cercano, tomando en cuenta también la dirección en la que el útil es accesible cada vez. Lo que aquí hemos llamado cercanía direccionada del útil no quiere decir simplemente que el útil tenga un lugar en el espacio, a la manera de un ente que está-ahí en alguna parte. Todo útil en cuanto es útil está esencialmente colocado, instalado, emplazado, puesto. El útil tiene su lugar propio, (*sein Platz*), o también "está por ahí en alguna parte" (*liegt herum*). Esto último debe distinguirse cuidadosamente de un puro encontrarse-ahí en un lugar cualquiera del espacio. En cuanto lugar propio de un determinado "útil para...", cada lugar propio es determinado a partir de un conjunto de lugares propios recíprocamente orientados en el complejo de útiles a la mano en el mundo circundante. Este lugar propio no debe ser interpretado como un simple "dónde" de un mero estar-ahí de las cosas. "El lugar propio es siempre el preciso 'ahí' o 'aquí' al que un útil *pertenece en propiedad*". Esta pertinencia (*Hingehörigkeit*) depende del carácter pragmático de lo a la mano, esto es, de su pertenencia a un todo de útiles. La pertenencia supone un adónde y este adónde es lo que se llama *zona, Gegend,* palabra alemana que designa, tanto lugares abiertos como cerrados.

3. "En la zona de" significa, tanto "en dirección de", como también: los alrededores. El lugar propio (la dirección y la lejanía, como la cercanía) está orientado hacia una zona y dentro de ella. Los lugares propios de la totalidad de útiles circunspectivamente disponibles son posibles de encontrar si la zona ha sido previamente descubierta. "Esta orientación zonal de la multiplicidad de lugares propios de lo a la mano constituye lo circundante, el en-torno-a-nosotros del ente que comparece inmediatamente en el mundo circundante". El texto añade que la tridimensionalidad de lugares posibles establecida por la geometría no comparece en la espacialidad de lo a la mano. El arriba es lo que está en el techo, el abajo es lo que está en el suelo, el atrás es lo que está junto a la puerta, etcétera. "Todos los donde son descubiertos en los caminos del quehacer cotidiano...", en la vida misma, no a través de la teoría geométrica de un espacio tridimensional.

4. El párrafo 4 empieza con una reflexión sobre las zonas: "Las zonas no se constituyen mediante cosas que están ahí juntas". ¿Cómo se constituyen entonces las zonas? Las zonas "están siempre a la mano en los correspondientes lugares propios". Estos lugares propios le son asignados a los entes a la mano en la circunspección del ocuparse, entiéndase: en el ocuparse hay una mirada en torno a la que comparecen los entes a la mano, o bien, los lugares propios son descubiertos como tales. Lo que está siempre a la mano, y a la vez, en el mundo circunspectivo, tiene por ello mismo su lugar propio. El lugar preciso (*das Wo*) de su estar-a-la-mano se toma en cuenta en la ocupación y, asimismo, se orienta hacia todos los demás entes a la mano. Por ejemplo, "el sol, cuya luz y calor son usados cotidianamente" tiene en razón de la variable empleabilidad de la luz unos lugares especiales: el levante, el mediodía, el poniente, la medianoche. Estos lugares propios de este ente que es el sol, que está siempre a la mano, pero de una manera variable, aunque regular;esos lugares –decimos– se convierten en indicadores de la zona que hay en ellos. Es lo que de ordinario llamamos los puntos cardinales (*Himmelsgegenden*). Aquí la palabra "puntos cardinales" no tiene todavía un significado geográfico, pero aporta el adónde de toda conformación espacial de zonas capaces de ser ocupadas con lugares propios. "La casa tiene su lado del sol y su lado de la sombra; por ellos se orienta la distribución de los 'espacios' y, dentro de éstos, la disposición del alhajamiento", en cada caso concorde

al carácter que tiene ese alhajamiento de la casa en tanto que útil. Por ejemplo, las iglesias y las tumbas están situadas conforme a la salida y a la puesta del sol, en tanto que son zonas de la vida y de la muerte. Como quiera que al Dasein le va su ser en su propio ser, la ocupación de este Dasein descubre aquellas zonas con las cuales él tiene cada vez una relación decisiva. "El previo descubrimiento de las zonas está codeterminado por la totalidad respeccional con vistas a lo cual lo a la mano es puesto en libertad en su comparecer".

5. El estar previamente a la mano de toda zona tiene *"el carácter de lo familiar que no llama la atención."*. Únicamente se hace visible en la sorpresa de los modos deficientes de la ocupación. Por ejemplo, "cuando no se encuentra algo en *su* lugar propio". El único espacio que verdaderamente conocemos es el espacio de las cosas con que hacemos nuestra vida. "El espacio puro está todavía encubierto". La frase que sigue, según la cual el espacio está fragmentado en los distintos lugares propios, es negada rotundamente por el propio Heidegger en una nota del *Hüttenexemplar* en la que se dice: "No; se trata precisamente de una peculiar y no fragmentada unidad de lugares propios". Esta espacialidad tiene, en razón de la totalidad respeccional múndica de lo espacialmente a la mano, su unidad propia. Lo que hemos llamado "mundo circundante" no es algo que se dé en un espacio previamente manifiesto, sino que su mundanidad específica (entiéndase, la del mundo circundante) articula en su significatividad el contexto respeccional de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados. Por esto, cada mundo particular descubre siempre la espacialidad del espacio que le pertenece. Finalmente se nos dice que estas posibilidades de hacer comparecer la espacialidad de lo a la mano solamente es posible "porque el Dasein mismo es 'espacial' en su estar-en-el-mundo".

§ 23 LA ESPACIALIDAD DEL ESTAR-EN-EL-MUNDO

1. Si se atribuye "espacialidad" al Dasein, esta espacialidad deberá comprenderse de acuerdo al modo de ser del Dasein. No podrá este último, por lo tanto, estar dentro de un "espacio cósmico" ni tampoco estar a la mano en un lugar propio. Porque ambos modos de ser espacial corresponden a los entes intramundanos. Es cierto que el Dasein está "en" el mundo, pero lo está en un sentido muy particular, cual es,

"del ocupado y familiar habérselas con el ente que comparece dentro del mundo". Dicha espacialidad presenta los caracteres de la des-alejación (*Ent-fernung*) y la direccionalidad (*Ausrichtung*).

2. Des-alejación como modo de ser del Dasein en su estar en el mundo no significa lejanía (cercanía) ni distancia. En sentido corriente, la palabra *Entfernung* significa "lejanía", pero en esta parágrafo Heidegger le da su sentido estrictamente etimológico, esto es, "deshacer la lejanía", o sea, acercamiento. (*Ent-fernung*). Le da, además, un sentido activo y transitivo. El Dasein des-aleja en cuanto hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía. "El estar lejos es una determinación categorial del ente que no es Dasein". En cambio, cuando se habla de desalejación hay que entender esta palabra como un existencial. Tan sólo cuando un ente queda descubierto para el Dasein en su lejanía se vuelven accesibles en el ente intramundano "lejanías" y "distancias" respecto de otro ente. Muy importante es la frase siguiente: "Dos puntos, y en general, dos cosas no están propiamente 'alejados' el uno del otro, ya que por su modo de ser ninguno de estos entes es capaz de desalejar. No tienen más que una distancia constatable y medible en el des-alejar".

3. Algunos modos que tiene el Dasein de acercar circunspectivamente son: procurarse algo, aprestarlo, tenerlo a mano. Pero no sólo el Dasein acerca circunspectivamente a los entes, sino que algunos modos del puro descubrimiento cognoscitivo son también una forma de acercamiento: "El Dasein tiene una tendencia esencial a la cercanía". En la correspondiente nota del *Hüttenexemplar*, se pone en cuestión esta afirmación. En la nota se pregunta: "¿Hasta dónde y por qué?" Y responde que el ser en tanto que presencia constante tiene la primacía, o sea, el ser es entendido en la filosofía clásica como presentación. Todos los adelantos de la técnica moderna que aceleran la velocidad de la comunicación, como era en tiempo de Heidegger, por ejemplo, la radio, y son, en nuestra época, la televisión, la computación, la telefonía celular, etcétera, producen una ampliación del mundo cotidiano. Y añade, con una genial suspicacia: "cuyo sentido para el Dasein no podemos apreciar aún en su integridad".

4. La lejanía en el Dasein no es comprendida jamás como simple distancia geométrica. Cuando en la vida se necesita evaluar una distancia esto se realiza en relación a las desalejaciones en que se mueve el Dasein cotidiano y que pueden diferir del cálculo matemático. El Dasein aprecia las distancias desde su cotidianidad. Por ejemplo, decimos que algo está a dos pasos de nosotros. Otras veces nos referimos a que algo está "a media hora", que no son 30 minutos, ya que no se refiere con esto a una determinada extensión cuantitativa, sino que la duración es interpretada aquí desde las ocupaciones corrientes de la vida cotidiana. Incluso los caminos que hacemos cotidianamente no son siempre del mismo largo. El Dasein no recorre caminos como una cosa corpórea que está-ahí. Un camino largo puede hacerse corto y vice-versa. Las distancias que sentimos no son las mismas que se podrían medir matemáticamente. Lo importante es que este "hacérsele a uno" una determinada distancia es el modo como el mundo llega a estar propiamente a la mano. Por eso el texto añade: "las distancias objetivas de las cosas que están-ahí no son las mismas que la lejanía o cercanía del ente a la mano dentro del mundo". Bien podrían las primeras ser conocidas con exactitud, pero este saber es siempre ciego, es un saber que sólo vale para un ente que está vuelto en su ocupación hacia el mundo que realmente le atañe.

5. Dado que habitualmente se atribuye una primacía a la naturaleza y a la medición objetiva de las distancias, se suele considerar como "subjetiva" aquella manera de comprender y apreciar la lejanía de las cosas. Pero esta subjetividad de la que aquí se habla descubre lo más real de la "realidad" del mundo. "El desalejar circunspectivo de la cotidianidad del Dasein descubre el ser-en-sí del verdadero mundo, del ente en medio del cual el Dasein en cuanto existente está desde siempre".

6. La medición objetiva de las distancias no tiene nada que ver con la espacialidad originaria del estar-en, e incluso encubre esta espacialidad originaria. Lo que suele decirse que nos es más cercano no es en absoluto lo que está más cerca de nosotros, sino lo que se encuentra a mediano alcance, esto es, medianamente lejos de nuestras manos y de nuestra vista. Como quiera que el Dasein sea por esencia espacial en la forma de la desalejación, el trato con las cosas se mueve siempre en el campo del mundo circundante. Es la razón por la cual

nuestro ver y oír empiezan siempre por saltarse lo más cercano. En efecto, ellos son sentidos para lo lejano, no por su mayor alcance, sino porque el Dasein se encuentra preferentemente en ellos en cuanto desalejante. Los anteojos que estamos usando los sentimos más lejanos que el cuadro que tenemos en la pared del frente. Lo mismo sucede con el auricular del teléfono cuando estamos hablando. Esta "no llamatividad de lo inmediatamente a la mano" ocurre igualmente cuando caminamos por la calle, la que vamos tocando con nuestros pasos. La calle, sin embargo, nos es más lejana que la persona conocida con la que nos encontramos. Tanto la cercanía como la lejanía están reguladas por la ocupación circunspectiva.

7. Cuando en la ocupación el Dasein pone algo cerca de sí, esto no significa que lo ponga en un lugar del espacio cerca de algún punto de su cuerpo, sino en un lugar donde el objeto pueda ser utilizado en la circunspección. El acercamiento se refiere no tanto al cuerpo, sino más bien al ocupado estar en el mundo, a lo que en el estar-en-el-mundo comparece en forma inmediata. Si yo trabajo con una persona con la cual estamos leyendo un texto, lo que comparece inmediatamente es aquello en que ambos estamos ocupados en este trabajo. La espacialidad del Dasein no está determinada por el lugar que su cuerpo ocupa en el espacio, aun cuando el Dasein también ocupa un lugar. Pero este ocupar es totalmente distinto del estar a la mano de una cosa en su lugar propio, ya que la ocupación de un lugar por parte del Dasein debe ser concebida como "una desalejación de lo a la mano en el mundo circundante en una zona que ya ha sido descubierta por la circunspección". El aquí no significa el dónde de una cosa que estuviera ahí delante, sino "el en-medio-de-qué de un desalejante estar-en-medio-de...y, junto con él, la desalejación misma". Por ejemplo, yo comprendo mi aquí junto al computador desde todo lo que me rodea y, por eso, la espacialidad del Dasein no está jamás en primer lugar aquí, sino más bien allí. Y desde ese allí el Dasein vuelve a su aquí. Esto se comprenderá mejor cuando se considere esa característica fenoménica que es la estructura de des-alejación del estar-en.

8. "El Dasein como estar-en-el-mundo, se mueve esencialmente en un desalejar". Este desalejar, o lo que es igual, la lejanía de lo a la mano

respecto del Dasein, jamás puede ser cruzado o atravesado por el Dasein mismo. En otras palabras, el Dasein no establece una distancia desde sí mismo hacia las cosas que tiene delante. La lejanía de un ente a la mano respecto al Dasein bien podría ser entendida por éste como distancia, siempre que determinara esa lejanía poniéndola en relación con una cosa que se pensara como estando presente en el lugar que antes había ocupado el Dasein. En estos momentos estoy mirando un cerro que está frente a mí. No hay ninguna distancia propiamente dicha entre yo y el cerro porque yo mismo soy una abertura dentro de la cual está el cerro. Pero si mido la distancia que habría entre una cosa que estuviera en el lugar que yo estoy ocupando, por ejemplo, la silla en que estoy sentado, esa distancia es perfectamente medible. El Dasein no atraviesa distancias, sino que está esencialmente abierto a las cosas haciéndolas cercanas y esto "porque él es esencialmente des-alejación, es decir, espacial". No es que el Dasein deambule por sus des-alejaciones, sino que en y por la desalejación él va variando sus desalejaciones. Por ejemplo, en estos momentos el computador está cerca de mí en cuanto estoy escribiendo en él, más tarde se des-alejará el plato de comida en el que estoy comiendo, aun cuando "objetivamente" esté yo al lado del computador. Si decimos que el Dasein es espacial, es porque en él se da siempre un descubrimiento circunspectivo del espacio. Y, por consiguiente, tiene en todo momento un comportamiento desalejante respecto del ente que le sale espacialmente al encuentro en la ocupación.

9. Todo desalejamiento posee una *direccionalidad*, es decir, ha tomado previamente una dirección hacia una zona en la cual lo des-alejado se acerca para llegar a ser determinable respecto de su lugar propio. En el ocuparse se hacen necesarios los "signos". El signo es aquello que se hace cargo de la indicación explícita y fácilmente manejable de una dirección. Por ejemplo, el nombre de las calles mantiene abiertas en forma explícita las zonas de las que la circunspección hace uso, el adecuado adónde de la pertinencia del ir en cierta dirección y del llevar o traer. Si el Dasein *es*, esto es, si se da la apertura, queda siempre descubierta la zona en la que el Dasein está y en la que toma una cierta dirección. Esa direccionalidad, lo mismo que la des-alejación, son modos del estar-en-el-mundo dirigidos previamente "*por la circunspección* del ocuparse".

10. Esa direccionalidad exige orientaciones fijas; por ejemplo, hacia la derecha y la izquierda. El Dasein lleva constantemente consigo estas direcciones. También la espacialización del Dasein en cuanto corpóreo implica una problemática propia, pero ésta no ha de ser tratada aquí. Lo a la mano y además útil para el *cuerpo*, por ejemplo, los guantes, tiene que seguir los movimientos de la propia mano, por consiguiente, debe estar orientado a derecha e izquierda. Distinto es el caso de un instrumento tenido en la mano y movido por ésta, por ejemplo, el martillo, el cual no exige ser martillo de la mano derecha o de la mano izquierda.

11. Es importante, sin embargo, considerar que incluso la direccionalidad propia de la des-alejación tiene su fundamento en el estar-en-el mundo. Las direcciones que llamamos a la derecha o a la izquierda no son algo meramente subjetivo y que respondería a un sentimiento del sujeto, sino que son direcciones de la orientación de un mundo que ya está a la mano. Al respecto, se cita a Kant en el texto que dice: "Por el mero sentimiento de una diferencia de mis dos lados, jamás podríamos orientarnos en un mundo". El sujeto dotado de ese "mero sentimiento" de aquella diferencia es un punto de partida puramente constructivo que no considera la verdadera constitución del sujeto, según la cual el Dasein que tiene ese "mero sentimiento" ya está y *debe estar* siempre en un mundo para poderse orientar, como puede verse por medio del ejemplo con el que Kant trata de aclarar el fenómeno de la orientación.

12. Supongamos que yo entro en una habitación conocida por mí, pero que está oscura, y que durante mi ausencia ha sido cambiada de tal modo que lo que estaba a la derecha está ahora a la izquierda. Para orientarme en ese cuarto no me sirve en absoluto el "mero sentimiento de la diferencia" de mis dos lados, mientras no haya reconocido algún objeto determinado cuyo lugar conservo en la memoria, como dice Kant a modo de algo dicho de paso. Esto no significa, sino que yo me oriento necesariamente en y por un ya estar en medio de un mundo conocido. Esta interpretación psicológica de Kant desconoce la constitución existencial del Dasein, que es el estar-en-el mundo. Luego el texto reitera una y otra vez que la orientación hacia la derecha o hacia la izquierda requiere algo on-

tológico esencial constitutivo del Dasein: su direccionalidad, la que está co-determinada por el estar-en-el mundo. En otras palabras, el apriori kantiano del orientarse hacia la derecha o hacia la izquierda se funda en "ese apriori 'subjetivo' que es el estar-en-el-mundo", que no fue considerado por Kant.

13. "Des-alejación y direccionalidad determinan, en cuanto caracteres constitutivos del estar-en, la espacialidad del Dasein", vale decir, su estar en el espacio intramundano descubierto en la ocupación circunspectiva. Se agrega que la explicación que se ha hecho hasta ahora proporciona los supuestos para sacar a luz el fenómeno de la espacialidad en el mundo y plantear el problema ontológico del espacio, que serán los temas del parágrafo siguiente.

§ 24 LA ESPACIALIDAD DEL DASEIN Y EL ESPACIO

1. La primera frase de este párrafo afirma que el Dasein en su condición de estar-en-el-mundo ya ha descubierto siempre un "mundo". Esta palabra "mundo" (entre comillas), como ya se ha dicho, significa una totalidad de entes. La segunda frase se refiere a lo dicho en la primera: este descubrimiento fundado en la mundanidad del mundo fue caracterizado ya en otra parte de la obra como "un dejar al ente en libertad" en función de una totalidad respeccional. Ahora bien, este dejar ser liberador (*Das freigebende Bewendenlassen*) se lleva a cabo en la forma de un mirar en torno fundado en una comprensión de la significatividad, o sea, en una comprensión vital del ser de la cosa. También se ha mostrado que el estar-en-el-mundo del Dasein es espacial y sólo en razón de que el Dasein es espacial, en tanto que desalejación y direccionalidad, se hace posible la espacialidad de lo a la mano del mundo circundante. La puesta en libertad de una totalidad respeccional es simultáneamente "un desalejante y direccionado dejar-ser en una zona [*Gegend*]", es decir, el lugar neutro de algo que está a la mano. Recordemos que Heidegger distingue entre "lugar propio" (*sein Platz*) y "zona" (*Gegend*). Véase la nota del traductor en la página 470. Junto con esto, se da en el Dasein una esencial apertura al espacio en cuanto estar-en y en cuanto familiarizado con los entes con los cuales se halla ocupado.

2. Este espacio que se abre con la mundanidad del mundo no es el espacio de las tres dimensiones en el que en la vida corriente comúnmente pensamos. Tampoco se refiere a un puro lugar en el que se determinan posiciones medibles. Se señala la conexión que se ha establecido anteriormente entre la apertura del espacio, la zona y el lugar propio. Desde el lugar propio donde se halla aquello con lo que estoy ocupado es desde donde se puede articular el acá y el allá. Cualquier hacia-dónde, el cual siempre tiene una condición respectiva con una zona, queda vislumbrado desde la circunspección del ocuparse y en este hacia-donde comparece un ente como estando a la mano y teniendo siempre una condición respectiva en relación a la zona. Se nos dice a continuación que a la totalidad respeccional que es propia del ser de lo a la mano dentro del mundo circundante le es propia una "*condición respectiva espacial* de carácter zonal" (la cursiva es nuestra) y gracias a ella lo a la mano puede ser encontrado. Según el mayor o menor grado de contacto que tenga el Dasein con las cosas con las cuales está ocupado, será la manera como lo a la mano quede desalejado y orientado.

3. Porque el Dasein es un estar-en-el-mundo los entes del mundo comparecen para él. Este comparecer es un "abrir espacio" o "*una ordenación espaciante*", es decir, el Dasein deja en libertad lo a la mano "mirando a su espacialidad". Porque el Dasein ha ordenado las cosas del mundo en eso que llamamos espacio quedan en libertad los entes a la mano. Esta ordenación espaciante consiste en abrir una posible totalidad de lugares propios de los entes intramundanos y es ella la que posibilita la orientación del Dasein en el mundo. Así como se hace camino al andar, así también se ordena el espacio moviéndose en él. Esta ordenación espaciante es entendida aquí como un existencial. Ahora bien, ni la zona previamente descubierta, ni tampoco el correspondiente espacio, son cosas que se tienen en forma explícita ante la mirada. Por medio del estar-en-el mundo el espacio queda primeramente descubierto en una forma que podríamos llamar pura vivencia, o sea, todavía no está descubierto en sus tres dimensiones.

4. "*El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio*". El espacio está en el mundo, no el mundo en el espacio. Y esto, porque el estar-en-el-mundo, que es constitutivo del Dasein, ha abierto ya el espacio.

No podría ser un estar-en-el-mundo si no se hubiera abierto el espacio. "El Dasein es espacial en un sentido originario". Y porque el Dasein es espacial de esta manera, el espacio se presenta como un *a priori*. Lo que sigue en el texto es contra la opinión de Kant. "*Apriori*" no indica aquí la pertenencia a un sujeto primeramente sin mundo, y que luego proyectaría desde sí el espacio. "Aprioridad quiere decir aquí: prioridad del comparecer del espacio en tanto que zona en el correspondiente comparecer de lo a la mano en el mundo circundante". En Kant el espacio es subjetivo, constitutivo del sujeto, no es real. En Heidegger, sin embargo, el espacio es real. El Dasein se mueve en un espacio real y éste es el modo de ser del propio Dasein. El Dasein es un estar-en-el-mundo y este estar-en-el-mundo es espacial. Dicho de otra forma, el espacio que es constitutivo del Dasein, es tan real como el Dasein mismo.

5. Nos movemos instintivamente en el espacio. Pero también éste puede convertirse en "tarea de cálculo y medida", como es en el caso de la construcción de viviendas y en la agrimensura. El espacio en estas tareas pasa desde su carácter circunspectivo más propio a estar bajo una cierta mirada observadora. Se renuncia así al único acceso al espacio en sí mismo, al espacio puro, o sea. al espacio en su carácter circunspectivo. La así llamada "intuición formal" del espacio descubre las relaciones espaciales puras, que es lo que hace la geometría. Sin embargo, la consideración de estas conexiones puras del espacio cae fuera de la presente investigación. Esta investigación ha tenido un carácter ontológico y sólo pretendía establecer el apoyo fenomenológico para el descubrimiento del espacio puro.

6. La mirada teórica del espacio acaba con las zonas circunmundanas convirtiéndolas en dimensiones puras. Lo que se ha llamado "lugares propios" se reduce a una multiplicidad de lugares que pueden ser ocupados por cualquier cosa. La espacialidad de lo intramundano a la mano pierde junto con éste su carácter de condición respectiva. El mundo pierde lo que tiene de específicamente circundante, y el mundo circundante se convierte en mundo natural. "El 'mundo' como conjunto de útiles a la mano queda espacializado en una trama de cosas extensas que sólo están ahí". Nótese que esta frase se está refiriendo a la distinción establecida anteriormente entre *útiles a la mano*

(*Zuhandene*) y entes que sólo *están ahí* (*Vorhandene*). Se produce así una muy particular "*desmundanización* de la mundicidad de lo a la mano".

7. En cuanto estar-en-el-mundo al Dasein le está siempre descubierto el espacio, pero no el espacio en sí mismo, es decir, el espacio puro, el cual queda encubierto. Que el espacio se presente en un mundo no nos dice todavía nada acerca de su modo de ser. El espacio en sí mismo no tiene el modo de ser de algo a la mano ni de algo que está-ahí, como tampoco tiene el modo de ser del Dasein. Se agrega que el espacio no puede identificarse con la *res extensa* ni menos con la *res cogitans*, con lo cual sería algo meramente subjetivo. Más aún con la poca claridad que se tiene del ser del Dasein.

8. En este párrafo se habla de la perplejidad (*Verlegenheit*) que hasta el día de la publicación de *Ser y tiempo* persistía respecto a la interpretación del ser del espacio y se nos agrega que esta perplejidad no se funda en un conocimiento insuficiente del espacio mismo, sino en la falta de claridad respecto a las posibilidades del ser en general. El tema del espacio sólo se podrá aclarar cuando se supere la estrechez de los conceptos acerca del ser que en ese momento eran disponibles, y casi siempre toscos. Es necesario orientar el problema del ser del espacio al problema del ser en general.

9. El fenómeno del espacio no es la única, ni menos aún la primaria determinación del ser del ente intramundano. Tampoco es el espacio lo constitutivo del fenómeno del mundo. Por el contrario, el espacio sólo puede concebirse a partir del mundo. No es posible llegar a lo que es el espacio desmundanizando el mundo circundante. Por el contrario, la espacialidad sólo puede ser descubierta sobre la base del mundo. Y esto de tal manera que el espacio es *con*-constitutivo del mundo porque el Dasein mismo es espacial en su constitución esencial, que es el estar-en-el-mundo.

CAPÍTULO CUARTO

EL ESTAR-EN-EL-MUNDO EN CUANTO SER-CON Y SER-SÍ-MISMO. EL "UNO"

Este capítulo comienza con una introducción en la que se esbozan los temas que se van a tocar en él y se los pone en relación con los temas tratados en el capítulo anterior. Con respecto a esto último se explica por qué la interpretación ontológica del mundo partió del análisis del ente intramundano. La razón de esto es que el Dasein cotidiano, que es lo que por ahora se tiene en vista no sólo *está* en un mundo, sino que inmediata y regularmente está "absorbido por su mundo". Esta absorción del Dasein en el mundo y el modo de estar-en determinan el fenómeno sobre el cual ahora se quiere pregunta, vale decir, el *quién* del Dasein en la cotidianidad. Es muy importante la siguiente frase de esta introducción: "Todas las estructuras de ser del Dasein y, por ende, también el fenómeno que responde a la pregunta por el quién, son modalidades de su ser". Esto quiere decir que esas estructuras tienen un carácter existencial. De este hecho deduce Heidegger la necesidad imperativa de un correcto planteamiento de la pregunta por el *quién* del Dasein y también la necesidad de trazar el camino que nos servirá para poner ante la mirada el fenómeno de la cotidianidad. Las estructuras que entonces aparecerán tienen la misma originariedad que el estar-en-el-mundo. Ellas son: el ser-con (*Mitsein*), el ser de los otros Dasein que están conmigo (*Mitdasein*). "En este modo de ser [entiéndase: en el modo de ser que consiste en el Dasein de los otros] se funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo", esto es, el "sujeto" de la cotidianidad. Ese sujeto de la cotidianidad es lo que Heidegger llama "*das Man*". Termina esta introducción mencionando los tres parágrafos que constituirán este capítulo.

§ 25 EL PLANTEAMIENTO DE LA PREGUNTA EXISTENCIAL POR EL QUIÉN DEL DASEIN

1. Se diría que la respuesta a esta pregunta existencial aludida en el título, vale decir, la pregunta por el quién de este ente que es el Dasein, ya fue dada al hacer "la indicación formal de las determinaciones fundamentales del Dasein". Esto se realizó en el parágrafo 9: "El Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío". Sin embargo, Heidegger dice que esta determinación sólo *apunta* hacia una estructura *ontológica*. Pero que al mismo tiempo contiene una indicación *óntica*, es decir, que cada vez "este ente es un determinado yo y no otros". Según esto el quién del Dasein sería "yo mismo" o, si se quiere, el "sujeto", el "*Selbst*". ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el quién es lo que se mantiene idéntico a través del cambio de los comportamientos del Dasein. Solemos entender este *Selbst* "como aquello que, dentro de una región cerrada y para ella, ya está siempre y constantemente ahí...", esto es, subyace en el fondo de todo lo demás, a la manera de un *subiectum*. Heidegger explica este *subiectum* por medio de la palabra *mismidad*, que quiere decir que se mantiene siendo "el mismo" a través de las múltiples diferencias. No importa que no se acepte la idea de la sustancia del alma, lo mismo que la cosidad de la conciencia o el carácter de objeto de la persona. Pese a todo ello se sigue pensando al quién del ser humano como algo que está ahí delante (como algo *Vorhandenes*). Heidegger nos explica –insistiendo en su propia tesis– que la indeterminación del ser del Dasein implicaría siempre su estar-ahí. Y termina este párrafo primero con la frase contundente que sigue: "El estar-ahí es empero el modo de ser de un ente que no es Dasein".

2. En el párrafo 2 se nos dice que la afirmación "de que soy yo el que cada vez es el Dasein" no garantiza la interpretación ontológica de lo así "dado". Se añade que es cuestionable que esa afirmación sea la interpretación fenoménicamente adecuada del existir cotidiano. "Bien podría ser que el quién del existir cotidiano *no* fuese precisamente yo mismo".

3. En el párrafo 3 se destaca la primacía de la presentación fenoménica del modo de ser del ente mismo por encima y más allá de las respuestas aparentemente evidentes y habituales. Por consiguiente la

interpretación fenomenológica del Dasein tiene que ser defendida de toda tergiversación de la problemática en la pregunta que ahora nos planteamos.

4. En el párrafo 4, Heidegger se hace a sí mismo la objeción de que lo anterior iría contra las más evidentes reglas de una sana metodología. "¿Hay algo más indubitable que el dato del yo?". Aparentemente este ser dado del yo nos invitaría a prescindir de cualquier otro presunto dato, y esto significa prescindir no sólo del ser de un mundo, sino también del ser de otros posibles "yo". A esta objeción responderá el párrafo 5.

5. En este párrafo se nos dice: "...dentro del contexto de una analítica existencial del *Dasein fáctico* [destacado por nosotros] no es posible dejar de preguntar si esa forma de darse del yo abre al Dasein en su cotidianidad...". Heidegger pone en cuestión que el acceso al Dasein se dé por simple reflexión sobre el yo de los actos. "¿Y si este modo de 'autodarse' del Dasein fuese una tentación para la analítica existencial, y una tentación fundada en el ser mismo del Dasein?". Al referirse a sí mismo el Dasein suele decir: "éste soy yo" y lo dice más fuerte que nunca precisamente cuando "no" lo es. Incluso Heidegger se pregunta si acaso la razón por la que el Dasein inmediata y regularmente *no es él mismo* no sería precisamente la estructura según la cual el Dasein es *siempre mío*. "¿Y si la analítica existencial, al tomar como punto de partida el dato del yo cayese, en cierto modo, en una trampa del Dasein mismo y de una autointerpretación presuntamente evidente?". Podría ser que el horizonte ontológico quedara en este caso, indeterminado. Se replicará: "Siempre es posible...decir de este ente sin error óntico, que 'yo' lo soy". Por eso nos dice Heidegger que la analítica ontológica debe someter esta clase de proposiciones a reservas de principio. Muy importante es el final de este párrafo quinto. "El 'yo' debe entenderse solamente como un *índice formal*", sin compromiso de algo que podría resultar quizás su contrario. "No yo" no significaría entonces un ente que careciera esencialmente de "yoidad", sino que es un modo de ser del mismo "yo", una especie de pérdida de sí (*Selbstverlorenheit* Una nota del Hüttenexemplar nos dice que ese "no yo" podría expresar la "auténtica mismidad" frente a lo que allí se llama "la miserable 'yoicidad' [*Ichlichkeit*]".

6. En el párrafo 6 se nos dice que debemos recordar que ya se ha dejado en claro que el modo de ser del Dasein es un estar-en-el-mundo y que, por consiguiente, no puede darse en forma inmediata un mero sujeto sin mundo, como tampoco se da "un yo aislado sin los otros". "Pero, si los 'otros' ya están siempre *co-existiendo* en el estar-en-el-mundo, esta constatación fenoménica no debe inducirnos a considerar la estructura *ontológica* de lo 'así dado' como algo obvio y no necesitado de mayor investigación". La tarea que se nos plantea será la de aclarar fenoménicamente en qué consiste esta *co-existencia*, vale decir, la existencia de otro Dasein, de los demás.

7. El párrafo 7 debe leerse como una advertencia acerca de la posible tergiversación que amenaza a la frase "el Dasein es siempre mío".

8. El párrafo 8 hace una pregunta a modo de reflexión: "¿Queda entonces simplemente sin hilo conductor la respuesta analítico-existencial a la pregunta por el quién? De ningún modo". ¿Cuál será este hilo conductor? Se nos dice que la función de hilo conductor la va a ejercer aquella indicación formal "según la cual la 'esencia' del Dasein se funda en su existencia". La consecuencia inmediata será, por lo tanto, que el "yo", en cuanto determinación esencial del Dasein, tendrá que ser interpretado existencialmente. Y esto quiere decir, a su vez, que a la pregunta por el "quién" (determinación esencial) sólo se puede responder mostrando un determinado modo de ser del Dasein. Lo que sigue del párrafo se entiende por sí mismo después de lo ya explicado.

9. En él se presenta una posible objeción contra lo dicho en el párrafo 8: si el sí mismo del Dasein se concibe como una *forma de ser* de este ente (*als eine Weise des Seins dieses Seienden*), ello parecería disolver el "verdadero 'núcleo' del Dasein". La respuesta de Heidegger consiste en señalar que se sigue concibiendo al Dasein como un ente que esta-ahí, vale decir, como un *Vorhandenes*. La última frase del párrafo 9 es la fundamentación de lo que se acaba de decir: la "sustancia" del hombre no es otra cosa que la *existencia*.

§ 26 LA COEXISTENCIA DE LOS OTROS Y EL COTIDIANO SER-CON

Expliquemos en primer lugar el título de este parágrafo. La palabra coexistencia debe entenderse en el sentido de la palabra alemana *Mitdasein*, y significa el existir de los otros conmigo, o sea, los otros coexistentes: los otros Dasein que existen con cualquier Dasein. La segunda parte del título se refiere a la forma cotidiana de este ser-con de los unos con los otros.

1. La primera frase del párrafo 1 nos dice que para averiguar quién es el Dasein cotidiano es necesario hacer un análisis *del modo de ser* en que el Dasein existe inmediata y regularmente. La segunda frase pone el estar-en-el-mundo, al que llama constitución fundamental del Dasein, como modo que nos va a orientar en esta investigación. La tercera frase dice que ya han quedado puestos ante la mirada todos los momentos del estar en el mundo y que, por consiguiente, la pregunta por el quién del Dasein ya ha alcanzado en cierto modo su respuesta.

2. El párrafo 2 nos remite al parágrafo 16 en el que se hablaba de la pertenencia al mundo circundante que se acusa en el ente intramundano. Su primera frase nos dice que la descripción del mundo circundante inmediato, como es, por ejemplo, el mundo del artesano, nos hizo ver que junto con el comparecer del útil que se está elaborando, comparecen también aquellos a quienes está destinado. "En el modo de ser de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores...". El ente a la mano que se elabora debe estar "hecho a la medida" de aquellos para quienes está destinado. Asimismo el material empleado nos remite al productor de ese material o al proveedor como alguien que "atiende" bien o mal. Vale la pena citar el ejemplo que aquí se nos ofrece: "...el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual...". Del mismo modo el libro que usamos ha sido comprado en tal o cual lugar, o nos fue regalado por tal o cual persona. "La barca anclada a la orilla remite, en su ser-en-sí a un conocido..., pero también, como 'embarcación ajena', señala hacia otros". Muy importante es la frase que sigue: "estos otros que así 'comparecen'... no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera-ahí...". Todas las cosas

del mundo circundante comparecen desde ese mundo donde ellas están a la mano para otros, mundo que, naturalmente, es también el mío. A continuación se explica por qué hasta ahora no había aparecido otro mundo del Dasein. "Esta limitación era necesaria no sólo para simplificar el desarrollo, sino, sobre todo, porque el modo de ser del Dasein de los otros que comparecen dentro del mundo se distingue del estar a la mano y del estar-ahí". Heidegger insiste en que el mundo del Dasein no sólo deja comparecer un tipo de ente diferente del útil y de las cosas, sino que deja comparecer un ente que por estar-en-el-mundo, es un ente que no está ahí ni es un ente a la mano, sino que es de la misma índole que el propio Dasein, esto es, *"también existe y existe con él"*.

3. En este párrafo, Heidegger se propone evitar el malentendido que consistiría en pensar que un "yo" sale desde su aislamiento hacia los otros, como se entiende tradicionalmente. Para esto se requiere aclarar en qué sentido se habla aquí de "los otros". "'Los otros' no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue...". Este "con" significa que el Dasein se encuentra en medio de otros entes de la misma índole que él. Este "con" no se refiere a una *categoría,* sino a un *existencia.* El estar-en-el-mundo es estar siempre *con* los otros y, por tanto, el mundo del Dasein es "*un mundo en común* (*Mitwelt*). El estar-en es un ser-con-los-otros. "El ser-en-sí intramundano de éstos [los otros] es la *coexistencia* [*Mitdasein*]". En palabras simples, el *Mitdasein* es el Dasein que está conmigo.

4. Los otros no comparecen para cada Dasein singular en la forma de una contraposición de esos "otros" con respecto al Dasein para quien comparecen, porque esto significaría que lo primero que comparece sería el propio Dasein. Heidegger sostiene en la segunda frase de este párrafo que los otros comparecen, esto es, se hacen presentes para cada uno de nosotros, "desde el *mundo* en el que el Dasein circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia". Lo que está en cuestión aquí es la explicación de cómo se contactan entre sí los distintos seres humanos, "explicaciones" a las que Heidegger llama "teoréticamente elucubradas" (*theoretisch erdachten*). Frente a este modo de pensar, que podríamos llamar "especulativo", Hei-

degger propone, como buen fenomenólogo, "atenerse firmemente a un dato fenoménico ya mostrado de su comparecer en el *mundo circundante*". Luego se nos dice que esta presencia del mundo circundante es tan radical que incluso el Dasein propio (entiéndase: el de cada cual) sólo puede encontrarse primariamente a sí mismo "si *deja de mirar* o simplemente aún no ve sus propias 'vivencias' y 'el centro de sus actos". La última frase de este párrafo es la definitiva, en que todo lo anterior se concentra, y que en la época de *Ser y tiempo* era verdaderamente revolucionaria: "El Dasein se encuentra inmediatamente a 'sí mismo' en *lo* que realiza, necesita, espera y evita –en lo a la mano de su inmediato *quehacer* en el mundo circundante".

5. Este párrafo es suficientemente claro, excepto en lo que se refiere al "yo-aquí", que en castellano raramente se usa.

6. El párrafo 6 se refiere a Wilhelm von Humboldt en su obra titulada *Sobre el parentesco de los adverbios de lugar con el pronombre en algunas lenguas* (1829), que en la versión de la Academia Prusiana de las Ciencias ocupa el tomo VI en la sección I, pp. 304-330. Allí se llama la atención sobre las lenguas que para referirse al "yo" usan el adverbio "aquí" y para el "tú", el adverbio "ahí" y para el "él", el adverbio "allí" o, dicho de otra manera, que traducen los pronombres personales por adverbios de lugar. La siguiente frase nos parece importante y creemos que es de Heidegger y no de W. von Humboldt: "Podría discutirse cuál es la significación originaria de los términos que expresan lugar: si la adverbial o la pronominal". Heidegger añade que esta discusión carecería de fundamento si observamos que los adverbios de lugar se relacionan siempre con el yo del Dasein. Por ejemplo, "aquí", "allí" y "ahí" expresan en el fondo la espacialidad originaria del Dasein. "Los presuntos adverbios de lugar son determinaciones del Dasein". Sin embargo, esos adverbios de lugar no son pronombres: "su significación es anterior a la distinción entre adverbios de lugar y pronombres personales". Lo espacial que expresan estos adverbios se refiere a la espacialidad del Dasein, es decir, a su "desalejante y direccionado 'estar en medio' del mundo ocupándose de él". En el "aquí", el Dasein no habla de sí mismo, sino por el contrario, se aleja de sí en dirección hacia el "allí" de

algo que está circunspectivamente a la mano; y, sin embargo, se menciona a sí mismo en su espacialidad existencial.

7. Muy importante la primera frase del párrafo 7: "El Dasein inmediata y regularmente se comprende desde su mundo". De igual manera la coexistencia de los otros comparece desde lo que está a la mano dentro del mundo. Incluso cuando los otros son tematizados de algún modo en su Dasein no se hacen presente como "personas-cosas" que estuvieran ahí en el espacio, sino que los encontramos "en el trabajo", es decir, en su estar-en-el-mundo.

8. Este párrafo comienza por hacerse cargo de una objeción: "la expresión 'Dasein' muestra con claridad que este ente 'por lo pronto' es irrespectivo a otros, aunque sin duda también pueda estar ulteriormente 'con' otros". ¿Por qué dice Heidegger que algunos pueden entender que la expresión "Dasein" muestra que este ente es irrespectivo a otros? Heidegger explica que puede suceder así porque a primera vista pareciera que el Dasein empieza por ser sin referencia a los otros y luego se abriría a los otros. Recordemos, sin embargo, que *Da-sein* significa estar siendo en el Ahí, es decir, que la presencia del ser en su plenaria abertura sólo se da en el Dasein. Según esto, el Dasein sería la simple presencia del ser en ese ente que es el Ahí del ser: *Da-sein*. La objeción anterior no tiene sentido porque "el Dasein es en sí mismo *esencialmente* (destacado por nosotros) *ser-con* [*Mitsein*]". Esta es una afirmación fenomenológica no de carácter óntico, sino una determinación existencial-ontológica. Si no fuera así, el ser-con tendría que ser una condición que "surgiría cada vez por la presencia de los otros". El Dasein es un ser-con (*Mitsein*) aun cuando de hecho no haya otro Dasein (*Mitdasein*) junto a él. Incluso el estar solo es también un ser-con ya que sólo puede faltar un otro a quien constitutivamente es *con*. Yo puedo estar rodeado de muchos seres humanos y, no obstante, estar solo, porque el ser-con de estos Dasein comparecería "en el modo de la indiferencia y de la extrañeza". "Faltar y 'estar ausente' son modos del ser-con, y sólo son posibles porque el Dasein en cuanto tal, deja comparecer en su mundo el Dasein de los otros [*Mitdasein*]".

9. Lo primero que se dice en este párrafo es que el ser-con es existencialmente constitutivo del estar-en-el-mundo y entonces deberá ser interpretado desde el fenómeno del cuidado, que es el modo como el ser del Dasein será determinado en general (léase Capítulo sexto de esta Primera Sección). El carácter de ser de la ocupación no puede convenir al ser-con, aunque este último modo de ser sea un *estar vuelto hacia* un ente que comparece dentro del mundo. El ente con respecto al cual el Dasein se comporta en tanto que ser-con no tiene el modo de ser que es propio del útil a la mano, sino que es un Dasein. "De este ente no es posible ocuparse, sino que es objeto de *solicitud* [*Fürsorge*]".

10. Continuando con el tema de la solicitud, el párrafo 10 nos dice que ocuparse de la alimentación o del vestido, lo mismo que del cuidado del cuerpo enfermo, es también solicitud. Sin embargo, en el contexto en que nos movemos ahora el término "solicitud" tiene un sentido estrictamente existencial. "Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud". Heidegger añade que precisamente los modos deficientes e indiferentes mencionados al final son los que caracterizan el vivir cotidiano y de término medio. Esos modos también tienen el carácter de la no-llamatividad, esto es, el no llamar la atención del carácter de lo obvio que es propio del estar los unos con los otros cotidianos. "Estos modos indiferentes del convivir inducen a entender el estar los unos con los otros "como un simples estar-ahí de varios sujetos".

11. Entre los modos positivos de la solicitud, Heidegger menciona dos posibilidades extremas. La primera es tratar de quitarle al otro su "cuidado" o de tomar su lugar *reemplazándolo*. Esta solicitud asume por el otro aquello de lo que él hay que debiera ocuparse. "El otro es arrojado de su sitio; retrocede, para hacerse luego cargo, como de cosa terminada y disponible de lo que constituía el objeto de su ocupación". En este tipo de solicitud el otro puede hacerse fácilmente dependiente o dominado, aunque esta dependencia y dominio queden ocultos para él.

12. En este párrafo 12 se empieza por exponer la segunda posibilidad de la solicitud positiva, que es la más digna y excelente: "...en vez de ocupar el lugar del otro *se anticipa* a su poder-ser existentivo, no para quitarle el 'cuidado', sino precisamente para devolvérselo como tal". Esta solicitud "ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y *libre para* él".

13. El comienzo del 13 recoge el resultado de lo dicho inmediatamente antes: la solicitud se nos revela como una estructura de ser del Dasein, estructura en la que se enlazan diferentes posibilidades, por un lado, con el estar vuelto del Dasein hacia el mundo, como también con su propio habérselas consigo mismo. Importante es la siguiente frase: "El estar de los unos con los otros se funda inmediata y a menudo exclusivamente en aquello sobre lo que recae la *ocupación común* (destacado por nosotros)". Nos parecen muy importantes las frases siguientes: "Un convivir que deriva de hacer las mismas cosas, se mueve, la mayor parte de las veces, no sólo en límites externos, sino que a la vez reviste el modo de la distancia y la reserva". Ese convivir se nutre con frecuencia tan sólo de la desconfianza. En cambio, "el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia [*Dasein*] expresamente asumida. Sólo esta *auténtica* solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas que deje al otro en libertad para ser él mismo".

14. El párrafo 14 es el resumen de todo lo anterior y, por lo mismo, es de extraordinaria precisión: "El convivir cotidiano se mueve entre los dos extremos de la solicitud positiva - la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora, exhibiendo múltiples formas intermedias cuya descripción y clasificación cae fuera de los límites de esta investigación".

15. De la misma manera que al ocuparse le es propia la *circunspección*, esto es, la mirada en-torno, así también la solicitud está regida por el *respeto* (*Rücksicht*) y la *indulgencia* (*Nachsicht*). Ambos también pueden tener los diferentes modos deficientes e indiferentes hasta el extremo de la falta de respeto y de la extrema indulgencia propia de la indiferencia.

16. La primera frase de este párrafo nos dice que en virtud del mundo quedan en "libertad" los entes a la mano y también el Dasein. Al decir "el Dasein" está entendiendo a los otros Dasein que están con él. Estos "otros" comparecen en su "*Mitdasein*". Entendamos que comparecen en tanto que estando *con* el Dasein mío. *Mitdasein* es el Dasein con el cual yo me encuentro en el mundo. Heidegger nos dice que este *Mitdasein* es "por su más propio sentido de ser" un estar-en *el mismo mundo* en el que coexiste con ellos (*Mit da ist*). Se nos dice que "la mundanidad fue interpretada en el § 18 como el todo remisional de la significatividad". El Dasein está vuelto hacia las cosas del mundo, esto es, remitido a ellas y esta remisión es lo que se ha llamado la "significatividad". Como el Dasein tiene una familiaridad comprensora con este todo remisional de la significatividad puede, por ello, dejar que comparezca lo a la mano descubierto en su condición respectiva. Por este mismo motivo el contexto total de la significatividad se apoya en el hecho de que el Dasein está siempre vuelto hacia su ser más propio. A este ser más propio del Dasein lo llama Heidegger el ser *por-mor del cual* el Dasein...es como es".

17. Se nos recuerda en este párrafo que al ser del Dasein le pertenece el ser-con otros y que, por consiguiente, el Dasein es también esencialmente *por-mor-de* otros. Heidegger nos advierte que esto que acaba de decir, esto es, que el Dasein es esencialmente *por-mor-de* otros, debe ser entendido como un *enunciado existencial de esencia*. ¿Qué significa esto? Significa que no puede haber Dasein sin esta versión esencial a los otros. "También cuando un determinado Dasein fáctico *no* se vuelve hacia otros, cuando cree no necesitar de ellos... es en el modo de ser-con. Gracias a este ser-con los otros están siempre abiertos en su Dasein. Y por consiguiente, esta apertura de los otros forma parte integrante de la significatividad; es decir, de "la mundanidad que es el modo como la significatividad queda afincada [esto es enraizada] en el *por-mor-de* existencial". Por lo dicho aquí se puede comprender que la mundanidad del mundo en la que el Dasein se encuentra siempre por esencia hace posible que lo a la mano comparezca de tal manera que, junto con él, comparece asimismo el existir de los otros. "La estructura de la mundanidad del mundo es tal, que primeramente los otros no están-ahí, junto a otras cosas, como sujetos que flotan en el vacío [*als freischwebende Subjektum*], sino

que se muestran en su estar ocupados en el mundo circundante *desde* [destacado por nosotros] lo a la mano de éste".

18. ¿Qué significa la apertura del Dasein de los otros implicada en el ser-con? Significa que en la comprensión de ser que es propia del Dasein ya va implicada la comprensión de los otros. Muy importante es la observación que hace Heidegger en este caso: "Esta comprensión, como, en general, todo comprender, no es un dato del conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato del conocimiento es posible". El conocimiento recíproco de los seres humanos se funda en el comprensor y originario ser-con del Dasein. Y a la vez este conocimiento se mueve en primer lugar en el conocimiento comprensor de lo que el Dasein encuentra *junto con los otros* y hace objeto de ocupación en el mundo circundante. La ocupación solícita, o sea, común a diferentes Dasein, queda comprendida "desde aquello que es objeto de ocupación y mediante su comprensión". De esta manera, el otro queda abierto primariamente a través de la solicitud ocupada.

19. Este párrafo también debe ser destacado dentro del contexto. En él se nos habla de la solicitud inmediata y regularmente en los modos deficientes o tan sólo indiferentes. Esta indiferencia la explica Heidegger como una indiferencia del recíproco pasar de largo frente al otro. Supuesta esta indiferencia, el inmediato y esencial conocimiento mutuo exige un "llegar a conocerse" (*ichkennenlernen*). En los casos extremos en que este conocimiento mutuo llega incluso a perderse en las formas de la reserva, el ocultamiento y la simulación se hacen necesarios al convivir caminos especiales para enfrentarse a los otros o para conocer lo que tras ellos se oculta.

20. Este párrafo nos habla del abrirse explícito de los unos a los otros "y así lo que fenoménicamente no es otra cosa que un modo del convivir comprensor", es comprendido como lo que por primera vez y originariamente posibilita y constituye la relación con los otros. Luego, el Heidegger se refiere a aquello que en su época se llamaba *"Einfühlung"* ("empatía", "endopatía") y dice que ese fenómeno serviría para tender un puente desde el propio sujeto, "dado

primeramente solo", hacia el otro sujeto que empezaría por estar enteramente cerrado.

21. El estar vuelto hacia los otros es ciertamente diferente del estar vuelto hacia las cosas. En el texto se habla de "las cosas que están-ahí". La razón de esta forma de expresarse así es que las cosas que están ahí aparecen enfrentadas a la manera de un objeto, y eso naturalmente no tiene nada que ver con la presencia de unos a otros en los seres humanos. "El 'otro' ente tiene, él mismo, el modo de ser del Dasein". Y, por consiguiente, no puede comparecer a la manera de un objeto. "En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein". Aquí surge una objeción en el texto que será respondida en el párrafo siguiente. La objeción dice que la relación de ser de Dasein a Dasein es constitutiva de cada Dasein, porque éste tiene una comprensión de ser de sí mismo. "La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección 'a otro' del propio ser para consigo mismo". Y en otra frase, un poco irónica, el texto añade: "El otro es un 'doblete' del sí-mismo". La respuesta a esta objeción se encuentra en el párrafo siguiente.

22. Fácilmente se puede ver "que esta reflexión, aparentemente obvia, se apoya sobre una base endeble": "que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro".

23. No puede negarse que el conocimiento recíproco depende de la transparencia que tenga el Dasein para consigo mismo "y no haya disimulado su esencial ser-con otros". Pero esta transparencia sólo es posible en cuanto el Dasein ya está siempre con otros en su estar-en-el-mundo. Las tres últimas líneas aclaran el papel de la empatía y lo que ella no puede aportar: la empatía no es lo que hace posible el ser-con, sino, por el contrario, ella misma sólo es posible sobre la base del ser-con. La última frase aclara cuándo la empatía se vuelve ineludible: cuando hay un predominio de los modos deficientes del ser-con.

24. La primera frase de este párrafo nos dice que el hecho de que la empatía no sea un fenómeno originario, no significa que no haya

problemas filosóficos respecto a ella. En seguida, se nos habla de la función que tendría la hermenéutica de esta empatía. Esto exige mostrar que las distintas posibilidades de ser del Dasein pueden llegar en algunos casos a falsear y deformar el convivir humano y el correspondiente conocimiento mutuo, haciendo imposible, de este modo, que surja una verdadera y auténtica "comprensión" humana y forzando al Dasein a refugiarse en sucedáneos, entiéndase: en falsas comprensiones y en falsas relaciones mutuas. También la hermenéutica auténtica de la empatía tendrá que mostrar en qué consiste esta condición existencial positiva que hace posible la correcta comprensión de los otros. Se nos dice que el análisis que se ha hecho hasta ahora del ser-con ha hecho ver que éste es constitutivo del estar-en-el-mundo. El Dasein de los otros aparece entonces como un peculiar modo de ser de los entes que comparecen dentro del mundo; entiéndase: por el mero hecho de *ser* el Dasein tiene el modo de ser del convivir (*Miteinandersein*). Quisiéramos insistir en esta última palabra, que ha sido poco usada en el contexto que estamos comentando: lo que se ha traducido por "convivir" se dice en alemán "ser unos con otros", (*Mit-einander-sein*). Este convivir no puede ni debe ser concebido "como consecuencia del hacerse presente de varios 'sujetos'". Lo único que nos es posible encontrar en la realidad es un cierto número de sujetos, cuando los otros Dasein, que comparecen primeramente como Dasein que están conmigo, son tratados como meros "números". "Semejante 'número' de sujetos sólo se descubre por medio de un determinado ser *con* y *para* los otros" [destacado por nosotros]. La última frase nos parece de gran importancia y debe ser concebida como el resumen de todo el párrafo 24: "Este 'irrespetuoso' ser-con 'cuenta' con los otros, sin 'contar en serio con' y sin que tampoco quiera 'tener que ver' con ellos".

25. Este párrafo sirve de nexo entre el parágrafo 26 y 27. El Dasein propio, al igual que el Dasein de los otros, se hace presente inmediata y regularmente, "desde el mundo en común de la ocupación circunmundana". Al absorberse por el mundo de la ocupación y en el ser-con los otros el Dasein no es ya *él* mismo. "¿*Quién* es entonces el que ha tomado entre manos el ser en cuanto convivir cotidiano?".

§ 27 EL SER-SI-MISMO COTIDIANO Y EL UNO

1. En el parágrafo anterior se ha hecho un análisis ontológico del ser-con y se ha hecho ver que tanto el Dasein propio como el Dasein de los otros se determina *existencialmente*, a partir de la forma de ser de la ocupación. Cada Dasein es lo que él *hace*.

2. En la ocupación subyace siempre el cuidado por una diferencia frente a los demás. ¿Qué significa esto? Que entre un Dasein y otro siempre hay algún desnivel, ya sea hacia arriba o hacia abajo. Ante esta diferencia se puede tomar distintas actitudes: por ejemplo se puede tratar de superar la diferencia, ya sea tratado de alcanzar el nivel de los otros, ya sea empeñándose en mantenerlos sometidos. Muy importante en este párrafo es la frase siguiente: "El convivir [*das Miteinandersein*]sin que él mismo se percate de ella, está intranquilizado por el cuidado de esta distancia". En el convivir de los seres humanos, se da siempre el carácter que Heidegger llama *distancialidad (Abständigkeit)*. Lo extraño de este carácter es que él queda, por así decirlo inadvertido para el propio Dasein, y que esta inadvertencia es tanto más originaria y tenaz cuanto menos advertida sea.

3. Este párrafo vuelve sobre el tema de la distancialidad que es propia del ser-con. Se nos dice que "el Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano". Hay una especie de "despersonalización" del Dasein: el Dasein ya no es *el que es*; "los otros le han tomado el ser". Los otros disponen de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero, ¡cuidado! ¿quiénes son estos otros? No son determinados otros. La alteridad de estos otros es la de cualquiera. Da lo mismo quién sea. "Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto ser-con, ya ha aceptado sin darse cuenta". Muy destacable es la frase que sigue: "Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder". Hablamos de "los otros" para ocultar la esencial pertenencia nuestra a ellos; "'los otros'... son los que inmediata y regularmente *'existen'* [*da sind*]...en la convivencia cotidiana". Si pudiéramos hablar de un "quién", este quién no sería éste ni aquél, ni nadie determinado. El quién es absolutamente impersonal; es lo que en castellano se llama "el uno" o "la gente": "uno también tiene sus ideas", "hay que hacer lo que hace la gente". ¿Quién es esta "gente"? Son todos y no es nadie determinado.

4. En este párrafo se habla del sujeto de la vida social donde "cada cual es igual al otro". Esto sucede en una forma de convivencia que disuelve al Dasein propio en el modo de ser de los otros. "Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura". Los ejemplos que se ponen a continuación son la concretización clarísima de este modo de ser del uno:"gozamos y nos divertimos como se goza" (*wie man geniesst*). E incluso podemos apartarnos del montón de la manera como "se debe", es decir, siguiendo el mandato del uno. El resumen de todos estos ejemplos se encuentra en las dos últimas líneas del párrafo: "El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo ser de la cotidianidad".

5. De ese uno del que hablábamos en las dos últimas líneas del párrafo anterior se determinan los modos propios de ser. El convivir humano procura normalmente la *medianía* (*Durchschnittlichkeit*). Ella, nos dice Heidegger, tiene un carácter existencial que corresponde al ser del uno: "al uno le va esencialmente esta medianía en su ser". Lo que se quiere decir en la frase recién citada es que "el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le niega o se le concede el éxito. En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal...todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza". La tendencia a la medianía es esencial al Dasein, y a ella la llama Heidegger la *nivelación* de todas las posibilidades de ser. Si *Ser y tiempo* hubiera sido escrito en nuestra época, los ejemplos de esta nivelación habrían sido seguramente, la radio, la televisión, la publicidad, internet y toda la prensa, casi sin excepción.

6. Las dos primeras líneas son como el resumen de todo lo dicho antes, con el único agregado de la palabra "publicidad" (*Offenlichtkeit*), para todos esos modos de ser del uno. La publicidad regula en primer lugar las interpretaciones del mundo y del Dasein. Además, la publicidad pretende tener siempre la razón. Por supuesto que esto que sucede con la publicidad no ocurre porque ella tenga una par-

ticular y originaria relación con las cosas, ni tampoco porque ella disponga de una transparencia del Dasein, sino precisamente por lo contrario: porque la publicidad nunca va "al fondo de las cosas". Heidegger añade que la publicidad es insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. Y en una contundente frase final, el texto añade: "La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera".

7. "El uno está en todas partes", pero al mismo tiempo siempre se ha escabullido donde es necesario tomar una decisión. Por otra parte, como el uno ha anticipado siempre todo juicio y decisión, con esto le arrebata a cada Dasein su responsabilidad. El uno puede darse el lujo de que siempre "se" recurra a él. "Con facilidad puede hacerse cargo de todo porque no hay nadie que deba responder por algo". En una frase fuertemente categórica se nos dice que "siempre 'ha sido' el uno" y, por otra parte, "se puede decir que no ha sido 'nadie'" "En la cotidianidad...la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie".

8. El párrafo 8 nos habla de un nuevo carácter del Dasein cotidiano: es el *alivianamiento*. Este alivianamiento satisface la tendencia del Dasein a tomar todo a la ligera y a hacer las cosas en forma fácil.

9. En el uno "cada cual es el otro y ninguno sí mismo". Heidegger lo dice en forma tajante. El uno "es el *nadie* al que todo Dasein ya se ha entregado siempre en su estar con los otros".

10. En el párrafo 10, Heidegger retoma todos los caracteres del ser de la cotidianidad, vale decir: distancialidad, medianía, nivelación, publicidad, alivianamiento del ser, satisfacción de requerimientos. Después se nos dice que todos estos caracteres "conforman la inmediata 'estabilidad'". Con esta palabra ("estabilidad") se designa "el modo de ser del Dasein en cuanto ser-con. En ese ser-con, tanto el sí-mismo del propio Dasein como el sí-mismo del otro "no han sido encontrados aún o se han perdido". El Dasein cotidiano existe en el modo de la dependencia y de la impropiedad. Ello "no significa un menoscabo de la facticidad del Dasein", ni tampoco se piensa al uno como una

pura nada. Una nueva frase contundente termina este párrafo 9: "Por el contrario, en este modo de ser el Dasein es un *ens realissimum*, si entendemos esta 'realidad' como un ser al modo del Dasein".

11. El uno, al igual que el Dasein en general, "no tiene el modo de ser de lo que está-ahí". Una nueva frase rotunda nos dice que cuanto más "ostensiblemente se comporta el uno, tanto más inasible y oculto es; pero tanto menos es entonces una nada". Por el contrario, "el uno se revela como el sujeto 'más real' de la cotidianidad". Si bien el uno no es accesible al modo de una piedra que está-ahí, esto no decide en lo más mínimo acerca de su modo de ser. "No debe decretarse precipitadamente que este uno no es 'propiamente' nada". Ni mucho menos se debe pensar que el uno es simplemente una "consecuencia del estar-ahí de varios sujetos reunidos". Por el contrario, estos conceptos deben regirse por los fenómenos mismos.

12. Tampoco el uno es algo así como un "sujeto universal" que flotara por encima de los singulares. "A esta concepción sólo se puede llegar cuando el ser de los 'sujetos' es comprendido de una manera que no corresponde al modo de ser del Dasein" y, por otra parte, si los sujetos "son pensados como casos que de hecho están-ahí de una especie que también estaría-ahí". Decisiva es la siguiente frase: "En esta manera de plantear las cosas no queda otra posibilidad ontológica que la de entender, especie o género, todo lo que no es un caso". Rotundamente nos dice Heidegger que el uno no es la especie de cada Dasein, y que tampoco se lo puede encontrar como una propiedad de este ente. "El hecho de que la lógica tradicional fracase frente a este fenómeno no debe extrañarnos, si pensamos que esa lógica tiene su fundamento en esa ontología, además rudimentaria, de lo que está-ahí". Muy fuerte es la frase final del párrafo: "Por eso resulta radicalmente imposible darle mayor flexibilidad mediante correcciones y ampliaciones. Estas reformas de la lógica, inspiradas en las 'ciencias del espíritu', no hacen más que acrecentar la confusión ontológica".

13. Importante es la primera frase de este párrafo que está escrita en cursiva: *"El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la es-*

tructura positiva del Dasein". También es significativa la frase que sigue, aunque no esté en cursiva: "También él [el uno] presenta distintas posibilidades de concretarse", de la misma manera que le sucede al Dasein. Estos modos pueden variar a lo largo de la historia.

14. El sí-mismo de la cotidianidad es el *uno-mismo* (*Man selbst*) que Heidegger va a distinguir de lo que él llama el "sí-mismo", y esto quiere decir, del sí mismo asumido expresamente. En cuanto uno-mismo cada Dasein está *disperso* en el uno y su tarea es llegar a encontrarse. "Esta dispersión caracteriza al 'sujeto' de ese modo de ser que llamamos la absorción ocupada en el mundo que comparece inmediatamente". ¿Qué significa esto de la "absorción ocupada"? Quiere decir ese modo de la ocupación que queda absorto y sumergido totalmente en el mundo que comparece inmediatamente. Importante es la siguiente frase donde se nos dice: "que el Dasein sea familiar a sí mismo en cuanto uno-mismo significa que el uno bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del estar-en-el-mundo". El uno-mismo "articula el concepto remisional de la significatividad". "El mundo del Dasein deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respeccional que es familiar al uno y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste". Poco más adelante se nos dice una frase muy impresionante: "*Inmediatamente* yo no 'soy' 'yo', en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde éste y como éste me estoy inmediatamente 'dado' a mí 'mismo'". A continuación se nos dice que "el Dasein es el uno" y que por lo regular se queda en eso. La frase final de este párrafo es muy aclaradora: "Cuando el Dasein descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del 'mundo' y esta apertura del Dasein siempre se llevan a cabo como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo".

15. Este párrafo empieza ya a cerrar el Capítulo cuarto. Se nos dice ahora que con la interpretación del coestar y del ser sí-mismo en el uno, entiéndase: "a la manera del uno", queda contestada la pregunta por el quién de la cotidianidad del convivir. Con ello se ha aportado a la vez "una comprensión concreta de la constitución fundamental del

Dasein", lo cual quiere decir que el "estar-en-el-mundo se ha hecho visible en su cotidianidad y medianía".

16. En la primera frase de este párrafo se afirma que el Dasein al que Heidegger llama aquí el Dasein cotidiano, hace la interpretación de sí mismo y de los demás partiendo del modo de ser del uno (*des Man*). Y esto no sólo ocurre en la interpretación cotidiana no filosófica de los demás. Ocurre también en la interpretación filosófica habitual, que Heidegger llama aquí "interpretación ontológica". Esta "interpretación ontológica" comprende al Dasein como un ente más dentro del mundo, un ente que aparece ahí delante como cualquier otro ente intramundano. La ontología corriente (que Heidegger llama aquí "ontología inmediata") del Dasein comprende al ser humano como "sujeto" de carácter entitativo. En este modo de entender al mundo y a los demás "se pasa por alto el fenómeno mismo del mundo", y en vez de éste aparecen las cosas, que son meros entes que están-ahí dentro del mundo. Por otra parte, los demás seres humanos, llamados aquí los entes que *co-existen*, entiéndase: con cada uno de los demás Dasein, también son comprendidos según el modo del estar-ahí. Esto induce la entrada de una falsa interpretación ontológica respecto del Dasein. Esto último lo dice Heidegger en forma tajante y, por eso mismo, escrito en cursiva: *"es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma"*.

17. Este párrafo pone en conexión lo dicho antes acerca del convivir cotidiano, comprendido como un puro estar-ahí, y sin embargo, fundamentalmente distinto de este modo de ser. Se pone en conexión, decimos, con el modo propio de ser-sí-mismo y se nos dice que este último es *"una modificación existentiva del uno entendido como un existencial esencial"*.

18. Este párrafo nos señala que el carácter de mismo del sí-mismo, entendido en esta forma, es esencialmente diferente de lo que tradicionalmente se considera como un yo "que se mantiene invariable a través de la multiplicidad de las vivencias".

CAPÍTULO QUINTO

El estar-en como tal

§ 28 LA TAREA DE UN ANÁLISIS TEMÁTICO DEL ESTAR-EN

Recuérdese que toda la Primera Sección está centrada en el estar-en-el-mundo considerado como la constitución fundamental del Dasein. En el Capítulo tercero se estudió la mundanidad del mundo. En el Capítulo cuarto el estar-en-el-mundo fue visto desde la perspectiva del estar-con otros Dasein y también se enfocó el modo cotidiano de ser-sí-mismo. Ahora en el Capítulo quinto se analiza el estar-en en cuanto tal.

Este capítulo se divide en dos apartados. En el apartado A se estudia la constitución existencial del Ahí. En el apartado B se estudia el modo de ser cotidiano del Ahí y lo que Heidegger llama la "caída del Dasein". Ahora empezaremos con el estudio del parágrafo 28: en él se hace un análisis temático del estar-en.

1. La primera frase de este párrafo nos recuerda que estamos en una etapa preparatoria del análisis del Dasein y se nos dice que en esta etapa preparatoria la idea central o, como dice Heidegger, el "tema conductor" de todos los análisis es el estar-en-el-mundo, entendido como "constitución fundamental" del Dasein. La frase siguiente nos dice que el "fin inmediato" de este estadio preparatorio es poner de relieve –Heidegger dice: "fenoménicamente"– la estructura "unitaria y originaria" del ser del Dasein. ¿Por qué esta necesidad de poner de relieve dicha estructura? Porque desde ella se determinan ontológicamente las posibilidades y las maneras "de ser" del Dasein (*seine Möglichkeiten und Weisen "zu sein"*). La frase siguiente nos dice que

hasta este momento la caracterización fenoménica se ha orientado en dos direcciones: hacia el *mundo* y hacia la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano. En la última frase se nos recuerda que ya Heidegger ha anticipado una orientación hacia el *estar-en en cuanto tal* (véase el parágrafo 12) y será ilustrado por medio de *ese* modo de estar-en que es el conocimiento del mundo (véase parágrafo 13).

Nos falta explicar en qué consiste eso que Heidegger llama "caracterización fenoménica": es la caracterización que se hace desde la fenomenología, donde lo así caracterizado se nos presenta como un fenómeno en el sentido estricto de esta palabra en Heidegger, es decir, como algo que se muestra desde sí mismo.

2. En este párrafo 2 se explica la razón de esta anticipación del *estar-en en cuanto tal*. Esa anticipación se realizó para mantener desde el comienzo el análisis de cada uno de los momentos de la estructura del estar-en-el-mundo en la perspectiva del todo estructural, con lo cual se evita el fraccionamiento del fenómeno unitario. Ahora se volverá a la interpretación del estar-en, pero teniendo siempre ante la vista lo que se ha alcanzado en el análisis del mundo y del quién. Este examen se llevará más a fondo tomando siempre en cuenta la estructura del estar-en-el-mundo y apuntando a abrir un camino para la captación del ser originario del Dasein, que es el "cuidado".

3. Este párrafo empieza con una pregunta en que se interroga acaso es posible mostrar algo más respecto del estar-en-el-mundo fuera del estar en medio del mundo (ocupación), del ser-con (solicitud) y del ser-sí-mismo (quien). A esta pregunta, Heidegger responde que obviamente quedaría todavía la posibilidad de mostrar más a fondo y en su detalle las variaciones del modo del ocuparse, de la circunspección, de la solicitud y del respeto. También quedaría la posibilidad de comparar al Dasein con otro tipo de entes, mostrando en forma más precisa en qué consiste el ser de todo ente intramundano. Todas estas posibilidades quedan, sin lugar a dudas, abiertas. Pero no es ésta la dirección en que *Ser y tiempo* se mueve. En esta obra no se trata de hacer una antropología filosófica a fondo. Lo que en *Ser y tiempo* se busca *"está en la línea de una ontología fundamental"*. No se pretende en esta obra derivar los fenómenos que van

apareciendo de otros más originarios, lo cual sería un análisis que resuelve al objeto en sus elementos.

Sumamente importante es la frase que dice lo siguiente: "Pero lo inderivable de un fenómeno originario no es excluyente de una posible multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos". Pueden darse caracteres que son "existencialmente co-originarios", esto quiere decir que esos caracteres no derivan uno de otro, sino que son simultáneamente *"co-originarios"*. Termina el párrafo 3 señalando que este fenómeno de la co-originariedad de los momentos constitutivos frecuentemente no ha sido advertido por la ontología; y éste es el resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas las cosas en un primer principio elemental.

4. El párrafo 4 se hace la pregunta de hacia dónde es necesario mirar para caracterizar de un modo fenoménico el estar-en en cuanto tal. El texto afirma que la respuesta será alcanzada si recordamos la diferencia entre el estar-en del Dasein respecto del estar una cosa dentro de otra. El estar-en del Dasein no es una propiedad de algo que está-ahí-delante o, dicho en alemán, de un *Vorhandenes*, sino un modo esencial de ser del Dasein mismo. A esto se podría objetar que el fenómeno que se nos muestra no es otro que el de un *commercium*, vale decir, de un *trato* entre un sujeto que está-ahí delante y un objeto que está-ahí delante. Genial es lo que a esto responde Heidegger. Escuchemos atentamente: "Esta interpretación se acercaría al dato fenoménico si dijese: el *Dasein es el ser* de este 'entre'". Esta respuesta nos parece muy importante y de una gran profundidad porque nos muestra que el Dasein no es en modo alguno algo que está-ahí, inmóvil y cerrado en sí mismo, sino que es la abertura a un mundo de entes, y –aún más hondamente dicho– al ser mismo. En cambio, en la interpretación tradicional el "ente" es comprendido "como el resultado de la *convenientia* de dos entes que están-ahí". Tajantemente nos dice Heidegger que todo intento por descomponer el fenómeno a partir de los fragmentos resultantes es una "empresa sin esperanza". Y, un poco sarcásticamente, se agrega: "No sólo falta el 'aglutinante', sino que el 'esquema' mismo para llevar a cabo la recomposición ha saltado en pedazos o no se ha mostrado nunca antes". Lo "ontológicamente decisivo" es evitar la disolución del fenómeno o, lo que es lo mismo, asegurar el contenido fenoménico positivo. Una excelente frase nos dice: "La extrema prolijidad que

para ella se requiere no es sino expresión del hecho de que algo ónticamente obvio ha sido de muchas maneras ontológicamente distorsionado en el modo tradicional de tratar el 'problema del conocimiento', hasta el punto de llegar a ser invisible". Lo importante en esta frase es el hecho de que algo ónticamente obvio llegue a convertirse en algo inadvertible. En lo obvio nos movemos todo el tiempo y podemos no darnos cuenta explícita de ello, por ejemplo, que nos hallamos en el espacio, que pisamos en algo sólido, que el aire entra por nuestros pulmones, que nos movemos entre cosas, etcétera.

5. Nuevamente este párrafo comienza con una frase para el mármol: "El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo *es* siempre su 'Ahí' [*Da*]". Esta frase es muy importante: la abertura a que alude el *Da* es la abertura en que se mueve el Dasein: este ente lleva en su ser más propio el carácter de no estar cerrado. "La expresión 'Ahí' mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es 'ahí' [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo" (*in eins mit dem Da-sein von Welt für es selbst "da"*).

6. La primera frase de este párrafo pone en relación lo que se acaba de decir al final del párrafo 5 con la idea del *lumen naturale* de la filosofía clásica. Nótese que Heidegger no habla de *idea* del *lumen naturale*, sino de "la imagen óntica" del *lumen naturale*. En efecto, la imagen tradicional del *lumen naturale* no es sino un modo de expresar "la estructura ontológico-existencial", que consiste en que el Dasein *es* en el modo de ser su Ahí". Es lo que aclara la siguiente frase: "que el Dasein está 'iluminado' [*erleuchtet*] significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo". Esta expresión "aclarado" (en sí mismo) no es muy feliz. En el texto alemán se dice "*gelichtet*", esto es, "iluminado". La idea es que el Dasein posee una especie de luz propia "no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad [*lichtung*]". La frase siguiente que vamos a modificar ligeramente cambiando la palabra "aclarado" por "iluminado", dice lo siguiente: "Sólo para un ente existencialmente iluminado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad". Cuando se habla de "lo que está-ahí", el texto alemán

usa la palabra "*Vorhandenes*". Lo *Vorhandenes* es aquello que se enfrenta con el ser humano. Lo que en el fondo dice esta frase es lo siguiente: el aparecer en la luz de algo que está-ahí, lo mismo que el quedar oculto en la oscuridad de eso que está-ahí, sólo es posible para un ente que lleva en sí mismo la luz, es decir, que se mueve en la apertura. La penúltima frase expresa precisamente lo que acabo de decir: "Desde sí mismo [nótese: 'desde sí mismo'], el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia". La última frase, escrita en el original en cursiva resume todo lo anterior: "*El Dasein es su aperturidad* [*Erschlossenheit*]". La palabra "*es*" lleva una nota del *Hüttenexemplar* que dice: "El Dasein existe, sólo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la abertura del Ahí: ek-sistencia". Evidentemente aquí Heidegger le da a la palabra "ek-sistencia" el sentido de salir fuera de sí.

7. Este párrafo 7 declara que hay que sacar a luz la constitución de ser del Dasein. Importante es lo que viene en la frase siguiente, donde se nos advierte que "la esencia de este ente es la existencia" y que, por consiguiente, cuando se dice "el Dasein *es* su aperturidad", se dice a la vez que "el ser que a este ente le va en su ser es tener que ser su 'Ahí'". La última frase del párrafo nos advierte que, junto con precisar la constitución primaria del ser de la aperturidad, será necesario también hacer una interpretación del modo de ser en que el Dasein es "*cotidianamente* su Ahí".

8. Este párrafo es simplemente un anuncio de que el capítulo en que se aborda el ser del Ahí, se divide en dos partes: la parte A habla de la constitución esencial del Ahí; la parte B se refiere al ser cotidiano del Ahí y a la caída del Dasein.

9. También este párrafo se refiere a la estructura de lo que vendrá. Se nos dice que hay dos formas constitutivas e igualmente originarias de ser el Ahí. La primera de ellas es lo que Heidegger llama la *Befindlichkeit*, y que literalmente significa el modo como el Dasein se encuentra, y esto se refiere a los sentimientos que constituyen al Dasein en su ser. La otra forma constitutiva del Ahí es el *Verstehen*,

esto es, el *comprender*; "...el análisis de cada una de ellas recibirá su necesaria confirmación fenoménica mediante la interpretación de una modalidad concreta, importante para la problemática posterior". Heidegger se está refiriendo a la *Rede*, es decir, a lo que nosotros traduciríamos por *discurso*.

10-11-12. Los tres últimos párrafos anuncian la estructuración de los parágrafos 29 al 38.

A. LA CONSTITUCIÓN EXISTENCIAL DEL AHÍ

§ 29 EL DA-SEIN COMO DISPOSICIÓN AFECTIVA

1. El párrafo 1 nos dice de qué va a tratar en todo el parágrafo y la última frase deja en claro cómo se va a proceder.

2. En el párrafo 2 se ponen algunos ejemplos de esta disposición afectiva: la serenidad que no se deja perturbar, el disgusto que se reprime en la vida cotidiana, el alternarse entre ambos y la caída en el mal humor. De ellos dice que no son desde el punto de vista ontológico una mera nada, a pesar de que estos fenómenos frecuentemente pasan inadvertidos en la vida del Dasein. En la segunda frase se expresa que el hecho de que los estados de ánimo puedan cambiar no es sino una razón más del hecho de que el Dasein está siempre anímicamente templado. La tercera frase se refiere a la frecuente indeterminación afectiva (*Ungestimmtheit*), que no debe ser confundida con el mal humor. Dicha indeterminación afectiva no es obviamente una pura nada, sino, por el contrario, en ella el Dasein se vuelve tedioso para sí mismo (*Dasein ihm selbst überdrüssig*). En esa indeterminación afectiva el ser del Ahí se muestra como carga. ¿Cuál es la razón de este sentirse como carga? La respuesta del texto es categórica. Esa razón no se *sabe*. Y una frase nuevamente formidable nos dice que "el Dasein no puede saber tales cosas, porque las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir del estado de ánimo...". Es necesario aclarar aquí que con la palabra "conocimiento" (*Erkennen*) se entiende conocimiento teórico. Esta carga

puede ser aliviada por un estado de ánimo alto, lo cual revela el carácter de carga del Dasein. Y por último, Heidegger acentúa que los estados de ánimo manifiestan el modo "como uno está y como a uno le va". La manifestación de este cómo uno está "pone al ser en su 'Ahí'", esto es, abre al ser en su Da: Da-sein.

3. En el temple de ánimo, el Dasein está siempre abierto en sus sentimientos como un ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser y que tiene que *ejecutar* su ser precisamente existiendo. Esto se entiende mejor si lo comparamos con el ser de las cosas. A ellas su ser no les ha sido confiado, ellas no tienen que *ejecutar* su ser, simplemente son. Que el Dasein esté abierto no significa que él "conozca" su condición de abierto. "Conocer" es una vez más aquí *Erkennen*. No es por conocimiento teórico como el Dasein se conoce a sí mismo. Es esto lo que quiere decir la tercera frase: "Y justamente en la más indiferente y anodina cotidianidad el ser del Dasein puede irrumpir como el nudo *factum* de 'que es y tiene que ser'". Lo que entonces se muestra es el mero hecho de que el Dasein "es". De donde venga y hacia donde vaya son datos que no aparecen. El hecho de que ordinariamente el Dasein no ceda a lo que hacen ver sus estados de ánimo, esto es, "que no se deje llevar ante lo abierto", no prueba nada contra el dato fenoménico de aperturidad afectiva, sino, por el contrario, es una confirmación de ello. Además de no ceder a sus estados afectivos, el Dasein los esquiva de un modo óntico-existentivo; pero desde un punto de vista *ontológico*-existencial, ese mismo esquivar del Dasein demuestra que el Dasein está en la aperturidad, "*está abierto* el Ahí".

4. A este carácter de ser del Dasein oculto en su de-dónde y a-dónde, pero claramente abierto en sí mismo, es a lo que Heidegger va a llamar *condición de arrojado* (*Geworfenheit*). El Dasein está arrojado en su Ahí, de tal manera que, en tanto que el Dasein es un estar-en-el-mundo, es al mismo tiempo el Ahí. "El término 'condición de arrojado' mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*". El texto se enfoca en la distinción entre el "hecho-de-que" el Dasein está entregado a sí mismo, y no puede dejar de estar entregado a sí mismo. Frente a esta facticidad se contrapone ese otro tipo de "hecho-de-que" que consiste en eso que ontológico-categorialmente se designa también

con la expresión de "carácter de hecho". Para entender bien la distinción que está haciendo aquí el texto, conviene recordar que en la vida diaria se usa también la expresión "hecho" para designar el carácter de "real" o, si se quiere, efectivo, que tienen las cosas con las cuales tropezamos en la vida y muy especialmente en la vida cotidiana común y corriente. Por ejemplo, decimos: "Es un hecho que tus hijos se parecen mucho a ti". También decimos: "Es un hecho de que nuestra amistad lleva muchos años". Heidegger afirma que este tipo de hechos "sólo es accesible a la constatación que se origina en la mirada contemplativa". Es importante comprender aquí que lo que la traducción española llama "mirada contemplativa", el texto alemán lo designa con la expresión *"hinsehenden Feststellen"*; esto es, una "constatación" que mira hacia delante. Así, por ejemplo, cuando vemos venir al encuentro nuestro a un amigo constatamos que él viene por la misma calle por donde caminamos nosotros. En cambio, en la expresión "condición de arrojado" sólo estamos hablando de un carácter que es propio de todo Dasein, y que afecta al Dasein particular y no al encuentro con otra persona o con alguna cosa. Todo esto lo resume el texto en la frase en cursiva que dice: *"La facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está-ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia,* aunque, por lo pronto, reprimido". Nótese que esta frase está entera en cursiva en el texto original, cosa que no ocurre en la traducción española que estamos utilizando, donde el final de la frase está en letra normal: "aunque, por lo pronto, reprimido". La frase final del párrafo que está sin cursiva nos dice que la facticidad jamás puede ser hallada por medio de una intuición. Lo que aquí se llama intuición es una mirada que tropieza con las cosas, tanto del mundo exterior como con nosotros mismos en nuestra interioridad.

5. En la primera frase se nos dice que el Dasein es su apertura (su Ahí), de tal manera que siempre se encuentra a sí mismo en su estado de arrojado, ya sea en forma implícita o explícita. Es lo que desarrollará la segunda frase: en su disposición afectiva el Dasein es llevado siempre ante sí mismo, es decir, siempre se ha encontrado, pero no entendiendo este encontrarse en la forma de una percepción de sí mismo, sino en la forma de un encontrarse en sus sentimientos. Se diría que es aquello que desde Pascal llamamos "el corazón": *"Le coeur a des raisons que la raison ne connait pas"*. Eso que Pas-

cal llama el corazón es el modo radical de estar abierto el hombre a sí mismo, es lo que el texto llama *"gestimmtes Sichbefinden"*. La frase que sigue nos dice que, además de estar entregado a su propio ser, el Dasein está también entregado al hecho de que ya siempre se ha encontrado, y que este encontrarse a sí mismo no brota de un buscarse directamente a sí mismo, sino de un huir de sí. Es lo que a continuación se expresa al afirmar que el estado de ánimo (*Stimmung*) no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino acercándose o huyendo de ella. Se aclara luego que el estado de ánimo no se vuelve hacia el carácter de carga (*Lastcharakter*) del Dasein y, especialmente no se vuelve a él cuando se encuentra liberado de esa carga en un estado de ánimo elevado (*gehobenen Stimmumg*). La última frase nos señala que ese apartarse de sí mismo lo es siempre en la forma de la disposición afectiva.

6. En la primera frase de este párrafo se dice que sería un grave error confundir aquello que el estado de ánimo abre y el modo como lo hace con lo que el Dasein templado (*das gestimmte Dasein*) "'a la vez' conoce [*zugleich kennt*] sabe o cree". Esto quiere decir que se trata de dos cosas totalmente diferentes: una es lo que el estado de ánimo abre en cuanto es un estado de ánimo y el modo como esa apertura acontece, y otra cosa muy distinta, es aquello que, junto al estado de ánimo, el Dasein conoce, sabe o cree; entiéndase: independientemente del estado de ánimo. La frase siguiente se centra en el caso de la fe y se nos dice que incluso cuando el Dasein está "seguro" del término final de la existencia humana (*seines 'wohim'*) o cuando la razón humana cree saber su desde-dónde, ninguna de estas cosas "puede oponerse al dato fenoménico de que el estado de ánimo pone al Dasein ante el 'que [es]', de su Ahí", que fija su mirada en el Dasein "con inexorable enigmaticidad". Muy importante es la frase que sigue en la que se nos indica que desde un punto de vista ontológico-existencial es imposible rebajar la evidencia de la disposición afectiva midiéndola con la certeza propia del conocimiento (*Erkennen*) teorético de las cosas que están-ahí. Por supuesto, igualmente falso sería considerar los fenómenos desplazándolos al campo de lo irracional. "El irracionalismo –como contrapartida del racionalismo– sólo habla como bizco [*schielendt*] de aquello de lo que éste [el racionalismo] habla como ciego".

7. En el párrafo 7 se habla de lo que Heidegger llama "el primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva". Se aclara también en este párrafo la relación entre la voluntad y el conocimiento por una parte, el estado de ánimo como un modo originario de ser del Dasein, por otra. La primera frase de este párrafo habla de que en ciertas circunstancias la voluntad y el conocimiento tienen una primacía sobre el modo de abrir que es propio del estado de ánimo. Se diría que lo que en esta frase se está afirmando es lo que solemos pensar en nuestra vida cotidiana. Normalmente se piensa que un estado de ánimo no nos sirve como modo de dirección de nuestra vida, sino que la primacía la tienen esas otras cosas que parecen más "fundamentales": la voluntad y el conocimiento. Todo esto le parece a Heidegger que en ciertas circunstancias es efectivamente así, vale decir, que la voluntad y el conocimiento *deben* enseñorearse y *pueden* hacerlo. La segunda frase da un paso hacia adelante afirmando que: "desde un punto de vista ontológico" el estado de ánimo (*die Stimmung*) es un modo de ser originario del Dasein por medio del cual éste queda abierto para sí mismo *antes* del conocer y del querer y *más allá* de la capacidad que éstos tienen de abrir al ser humano. En la tercera frase se añade una pequeña precisión: "jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo" y siempre desde un estado de ánimo contrario. Todo esto se resume en la última frase donde se nos dice que con lo dicho anteriormente hemos llegado a destacar el primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva. Ese carácter queda manifiesto en el texto en la última frase escrita en cursiva.

8. Este párrafo se refiere a la diferencia que existe entre la disposición afectiva y la constatación de un estado psicológico. Esa diferencia queda aclarada en la segunda frase, donde se nos dice que la reflexión psicológica sólo puede captar estados de ánimo o vivencias (*Erlebnisse*), porque ya se ha producido la apertura que es propia de la disposición afectiva. Dicho en otras palabras, la disposición afectiva (los sentimientos) es el fundamento de toda posible reflexión sobre sí mismo (introspección). Es lo que resume en forma fuerte la última frase: "El 'mero estado de ánimo' abre el Ahí más originariamente; pero también lo *cierra* más obstinadamente (*hartmächiger*) que cualquier *no* percepción". Podríamos poner el ejemplo que una persona que está furiosa con otra queda enceguecida por esa furia y no ver lo positivo de esa persona.

9. El párrafo 9 prolonga la reflexión anterior partiendo de lo que en alemán se llama la *Verstimmung*, esto es, "el mal humor". Es lo que anuncia la primera frase de este párrafo. La segunda frase nos dice que el mal humor, en cuanto estado de ánimo, hace que el propio Dasein se vuelva ciego para sí mismo y para el mundo circundante de la ocupación. La tercera frase nos dice que la disposición afectiva es, de tal modo, poco refleja o reflexiva, que justamente le adviene al Dasein "cuando éste irreflexivamente se abandona y se entrega por entero al 'mundo' de la ocupación. Una frase muy aclaradora es la que dice que el "estado de ánimo nos sobreviene" (*überfällt*). En realidad, la palabra alemana es más fuerte que la traducción "sobreviene" (*überfallen*); la palabra alemana quiere decir "asaltar", "apoderarse de alguien". De ese apoderarse de uno (del Dasein) se nos dice que acontece cuando el Dasein se abandona en forma irreflexiva al mundo de la ocupación y se entrega totalmente a él. La frase siguiente aclara esto mismo, diciendo que la disposición afectiva (entiéndase bien: los sentimientos) no viene de "fuera" ni de "dentro", sino que forma parte del estar en el mundo del Dasein, "emerge de este mismo". En lo que viene en el texto se precisa que ahora estamos pasando desde una delimitación negativa de la disposición afectiva respecto de la aprehensión reflexiva de lo "interior" a una intelección positiva de su carácter aperiente (*ihren Erschliessungscharakter*). Muy importante es la frase que viene ahora entera en cursivas: "*El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*" Esta frase es exactamente lo contrario de todo racionalismo. Precisamente la abertura intelectiva al mundo sólo es posible si va acompañada de los sentimientos. La continuación del texto aclara que este estado de ánimo que llamamos sentimiento no se relaciona en primer lugar con el mundo psíquico –no es un estado interior– que luego "en forma enigmática se exteriorizara para colorear las cosas y las personas". El carácter pintoresco y en cierto modo burlesco de esta frase muestra el poder de la idea heideggeriana de los estados de ánimo. Señala también la concepción heideggeriana adversa al psicologismo y la clara distinción entre el plano psicológico y ontológico. Es lo que nos dirá la continuación del texto cuando habla del *segundo* carácter esencial de la disposición afectiva: "La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la *aperturidad co-originaria* del mundo, la coexistencia [el convivir de los seres humanos] y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el mundo".

10. La primera frase añade a las dos determinaciones esenciales de la disposición afectiva que acabamos de explicitar, vale decir, la apertura de la condición de arrojado y la apertura del estar-en-el-mundo en su totalidad, una *tercera* que nos ayuda a comprender en forma más honda el carácter de mundo que tiene el mundo, es decir, su mundanidad. En rigor habría que decir la "*mundidad*" del mundo. En la frase siguiente se nos hace retornar al parágrafo 18 en el que se habla de esta mundanidad o *mundidad* del mundo. Ahí se nos dice que el mundo ya previamente abierto es lo que hace posible la comparecencia del ente intramundano. Pues bien, esta previa apertura del mundo está constituida también por la disposición afectiva o, como se dice en el texto, está co-constituida (*mitkonstituiert*) por ella. Igualmente importante es la frase que sigue, donde se nos dice que "el dejar comparecer es primariamente *circunspectivo*". A este dejar comparecer circunspectivo se lo contrapone a un puro sentir o, como dice el texto, a un "quedarse mirando fijamente" (*Anstarren*). El texto continúa con una frase que puede ser difícil de comprender; en ella se indica que ese dejar comparecer circunspectivo "tiene el carácter de un ser concernido [*Betroffenwerden*]". En realidad, *Betroffenwerden*, más que "por un ser concernido", debiera ser traducido por un "ser afectado". Esto último, según el texto, se puede entender más claramente a partir de la disposición afectiva, o sea, a partir de los sentimientos. Lo que sigue a continuación es un ejemplo de lo que se había afirmado en la última frase. Este ejemplo está tomado de aspectos negativos del modo como el ser humano puede ser concernido desde un punto de vista ontológico. Estos aspectos son: la "inservibilidad", la "resistencia" y la "amenaza". Estos tres ejemplos nos muestran el carácter afectante que tiene lo que comparece dentro del mundo. El mismo texto nos señala que el estar-en en cuanto tal se halla de tal manera determinado previamente en su estructura existencial que puede ser *afectado* en esta forma (en forma negativa), como sucede con las cosas que no sirven, que oponen resistencia o que nos amenazan. De todo ello el texto nos dice: "sólo nos pueden concernir porque el estar-en cuanto tal se halla de tal manera determinado previamente en su estructura existencial que puede ser *afectado* en esta forma por lo que comparece dentro del mundo". Aquí la palabra que nos interesa es la palabra "afectado". En esta palabra hay que escuchar eso que llamamos los afectos del hombre o, como se dice en el texto, su *disposición afectiva*. Por eso poco más adelante se nos dice: "sólo lo que está en la disposición afectiva [entiéndase;

en el sentimiento de...] del temor o... de la intrepidez [*Furchtlosigkeit*] puede descubrir el ente a la mano del mundo circundante como algo amenazante". La última frase es una especie de decisión fulminante frente a la realidad; en ella se nos dice: "El temple de la disposición afectiva es el constitutivo existencial de la apertura del Dasein al mundo" (*Die Gestimmtheit der Befinlichkeit konstituert existenzial die Weltoffenheit des Daseins*).

11. La primera frase expresa la tesis que Heidegger está sosteniendo aquí: esta tesis consiste en el hecho de que los sentidos del hombre sólo pueden ser "tocados" por las cosas y sólo pueden tener eso que aquí se llama tener sentido para las cosas por el hecho de que lo que nos toca se muestra en la afección, o si se quiere, en el sentimiento. Es lo que explica la segunda frase cuando sostiene que la afección no podría tener lugar, es decir, no podría acontecer ni siquiera como efecto de una máxima presión y resistencia. Incluso, la resistencia misma no sería experimentada por el Dasein y quedaría sin descubrir, si el estar-en-el-mundo no estuviera abierto a la posibilidad que le viene del estado de ánimo de ser afectado por los entes del mundo. La frase en cursiva que sigue es algo así como el apretado resumen de lo que Heidegger quiere expresar: es en la disposición afectiva donde arraiga desde un punto de vista existencial eso que en el texto se llama *"un aperiente estar consignado al mundo"*. Esta tesis se reitera en la frase siguiente cuando se afirma que es necesario confiar el descubrimiento originario del mundo al "mero estado de ánimo". Es lo que dice la última frase en forma aún más fuerte cuando afirma que ninguna intuición por penetrante que fuese, jamás podrá descubrir algo así como lo amenazante. Sería interesante comparar esta postura de Heidegger con la de Max Scheler.

12. En este párrafo se habla del carácter "primariamente aperiente" de la disposición afectiva o de los sentimientos a los cuales se atribuye el hecho de que la circunspección cotidiana frecuentemente se equivoque y que haya una ilusión. Obviamente que este hecho, si se lo considera desde el punto de vista de un conocimiento absoluto del "mundo", sería un absurdo. En el texto se dice una "nada". Heidegger se opone a estas ideas cuando dice que "el carácter existencial positivo de la posibilidad de ilusión es absolutamente desconocido

por estas apreciaciones antológicamente infundadas". Más aún, atribuye precisamente a la visión inestable y afectivamente oscilante de las cosas del mundo el hecho de que lo a la mano sea cada día diferente. En la frase siguiente se vuelve a esta misma idea cuando el texto dice que "la mirada teorética ya ha reducido siempre el mundo a la uniformidad de lo puramente presente". Lo que se ha traducido al castellano por "lo puramente presente" en alemán es: "*des puren Vorhandenen*". Y el texto añade: "...una uniformidad dentro de la cual, sin embargo, se encierra una nueva riqueza de lo que puede ser descubierto en la pura determinación". Pero incluso, yendo más lejos, el texto dirá que ni siquiera la pura *theoría* está exenta de tonalidad afectiva: "Lo que sólo está-ahí no se le muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando ésta lo puede dejar venir hacia sí misma en el *apacible* [*ruhigen*] demorar junto... a ellas". La última frase es clara por sí misma.

13. En este párrafo, Heidegger nos hace ver que el tema de los afectos y los sentimientos ha sido desde siempre tratado por la filosofía, incluso antes que lo hiciera la psicología. Se afirma que Aristóteles, en el segundo libro de su Retórica, investiga los *pathe* y, destaca Heidegger, que "la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir". Incluso la publicidad, en tanto que modo de ser del uno, tiene su propio temple anímico y el orador apela a éste.

14. El párrafo 14 señala que la filosofía no ha dado un paso hacia adelante en el tema de los afectos, dejando su estudio a la psicología.

15. El párrafo 15 sostiene que la investigación fenomenológica ha logrado una visión particular de estos fenómenos. Recogiendo ideas especialmente de San Agustín y de Pascal, Max Scheler ha investigado las relaciones entre los actos representativos y los de "interés".

16. Los sentimientos, por de pronto, abren al Dasein en su condición de arrojado y en su estar referido al mundo. La disposición afectiva misma es el modo como el Dasein se entrega a las cosas del mundo, y se deja afectar por ellas hasta tal punto, que en cierta forma se

esquiva a sí mismo. La última frase nos remite a lo que más tarde se dirá acerca del fenómeno de la caída.

17. La primera frase tiene un carácter muy importante porque nos hace ver que "los sentimientos son un modo existencial fundamental"; es uno de los modos fundamentales por los que el Dasein está fuera de sí. La segunda frase añade a la anterior que la disposición afectiva tiene una enorme importancia metodológica en la analítica del Dasein. La analítica existencial supone la apertura del Dasein y ha de referirse a las más amplias posibilidades de apertura del Dasein. A su vez, mirará hacia el Dasein para verlo cómo se abre. Ella no hace más que acompañar al Dasein en su apertura describiéndolo y reduciendo a concepto lo que aparece frente a él.

18. Este párrafo nos remite al párrafo 40, que trata de la angustia (de gran importancia para la ontología existencial de Heidegger), pero antes se presentará un fenómeno más cercano, que es el miedo.

§ 30 EL MIEDO COMO MODO DE LA DISPOSICIÓN AFECTIVA

1. El análisis del fenómeno del miedo se realizará desde tres puntos de vista. Estos son: el ante qué del miedo, el tener miedo y el por qué se tiene miedo. En estos tres aspectos del miedo podremos ver la estructura de toda disposición afectiva en general. Por último, el análisis se complementará indicando distintas modificaciones del miedo.

2. El *ante qué* del miedo (*das Wovor der Furcht*) es lo temible y siempre algo que comparece dentro del mundo, ya sea en el modo de ser de lo a la mano, como de lo que está ahí frente a nosotros o de los demás que coexisten con nosotros. Lo que se propone el texto es "determinar fenoménicamente lo temible en su carácter de tal". Heidegger se pregunta qué es lo que llamamos temible, la cosa ante la cual tenemos miedo y su respuesta es que siempre tenemos miedo de "lo amenazante" (*das Furchtbare*). Lo amenazante comprende varios elementos: 1. El elemento de ser perjudicial. 2. Este elemento de la perjudicialidad apunta a un determinado ámbito de cosas que

puede ser afectado. En ese sentido la perjudicialidad misma viene de una zona *(Gegend)*. 3. Tanto la propia zona como lo que viene de ella son experimentadas como "inquietantes". 4. Lo perjudicial no está al principio en una cercanía dominable, pero se acerca. Desde este acercarse la perjudicialidad irradia y se hace amenazante. 5. Este acercamiento tiene lugar dentro de la cercanía, es decir, cada vez se acerca más. Al acercarse en la cercanía, lo perjudicial es amenazante; y esto significa que puede llegar hasta nosotros o quizás no. A medida que se va acercando, lo perjudicial se acrecienta; se acrecienta este "puede [alcanzarnos] a la postre, pero quizás no". Heidegger lo aclara con una frase típica alemana: *es ist furchtbar*, es decir, "es terrible". 6. Esa expresión quiere decir que al acercarse lo perjudicial dentro de la cercanía lleva siempre abierta la posibilidad de no alcanzarnos y pasar de largo, "lo cual no aminora ni extingue el miedo, sino que lo constituye".

3. Ese tener miedo en cuanto tal consiste en "dejar-se-afectar". Heidegger lo explica de la siguiente forma: "No es que primero se constate el mal venidero [*malum futurum*] y que luego se lo tema". El miedo tampoco empieza por constatar lo que se acerca, sino que lo primero que descubre es la temibilidad *(Furchtbarkeit)*. Al tener miedo se puede aclarar qué es lo temible. A ese tener miedo como posibilidad latente. Heidegger lo llama "la medrosidad" (*Furchtsamkeit*). El mundo ha sido abierto de una manera tal, que desde él se puede acercar lo temible. El hecho de poder experimentar el acercarse mismo está fundado en la esencial espacialidad del Dasein.

4. Aquello *por lo que* se teme [*das* Worum *die Furcht* fürchtet] es el propio Dasein. "Sólo un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo. El miedo abre a ese ente en su estar en peligro, en su estar entregado a sí mismo". Además, el miedo revela siempre el estar-ahí del Dasein. Y "si tememos por la casa y los bienes esto no contradice la definición recién dada del porqué del miedo". En efecto, el Dasein es siempre un estar-en-el-mundo. "Porque el Dasein en cuanto estar en el mundo es siempre un ocupado estar en medio de...". El Dasein *es* normalmente en función de aquello de que se ocupa. Lo que está amenazado es su estar-en-medio-de. El miedo hace perder-la-cabeza. Junto con hacer ver el peligro, el miedo cie-

rra este estar en peligro. Por eso cuando el miedo ya ha pasado, el Dasein necesita reencontrarse.

5. El tener miedo muestra al ente intramundano en su carácter amenazante y al Dasein en su carácter de estar amenazado.

6. El Dasein no sólo teme por sí mismo, como se vio más arriba, sino también por otros Dasein. La segunda frase de este párrafo es muy importante y nos aclara que el temer por... no hace necesariamente suyo el miedo del otro. La razón de esto es que ese otro *por* quien tememos puede muy bien no sentir ningún miedo. "Tememos al máximo *por* el otro precisamente cuando *él no* tiene miedo y se precipita temerariamente sobre lo amenazante". El temor por... es un sentimiento de solidaridad con los otros (*Mitbefindlichkeit mit den Anderen*), pero no es necesariamente "un tener-miedo-con, ni mucho menos un tener miedo-juntos". La frase que sigue sostiene que se puede temer por alguien sin sentir miedo uno mismo. Curiosamente, Heidegger añade a continuación de lo anterior la siguiente frase: "Pero, en rigor, temer por...es temer *también uno mismo* [*ein* sich *fürchten*]". En este caso se teme por el co-estar con el otro, se teme que el otro ya no esté con nosotros. Se nos dice que ese temer por...no es "una forma atenuada de tener miedo". Lo que está en cuestión aquí no es el grado de intensidad emotiva, sino modos existenciales del temer en cuanto tal. Es lo que dice la última frase para sellar definitivamente el tema: "Por eso el temer por... no pierde tampoco su específica autenticidad cuando 'propiamente hablando' no experimenta en sí mismo el miedo".

7. En este último párrafo se distinguen diferentes modalidades del miedo considerando dos aspectos esenciales: la cercanía y el modo de comparecencia de lo amenazador. Hablamos de *susto* cuando "lo amenazante irrumpe brusca y sorpresivamente...con su 'aunque todavía no'". El ante-qué del susto es algo conocido y familiar. En cambio, cuando es absolutamente desconocido nos hallamos frente al *pavor*. Y si además el pavor es repentino, tenemos el *espanto*. Finalmente, este párrafo se refiere a otras formas del miedo, como son la timidez, la temerosidad, la ansiedad, el estupor. Nos parece impor-

tante destacar la afirmación del texto según la cual "...el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, *es 'miedoso'*" (destacado por nosotros). El miedo no es, por tanto, una disposición óntica, sino una "posibilidad existencial de la esencial disposición afectiva en general...".

§ 31 EL DA-SEIN EN CUANTO COMPRENDER

1. Este parágrafo 31 nos remite a los parágrafos 29 y 30 que hablaban de la disposición afectiva y que es lo que en el texto se dice con la expresión: "es *una* de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del 'Ahí'". En la segunda frase se nos dice que co-originariamente con la disposición afectiva se da lo que Heidegger va a llamar el comprender (*Verstehen*). Conviene ir a la nota del traductor (ver página 476) donde explica la palabra "comprender". En esa nota, Heidegger empieza por aclarar qué es lo que no significa en este contexto de *Ser y tiempo* la palabra "comprender": no es un acto intelectual por el que captamos una significación o el sentido de una cosa compleja. "Comprender es aquí un acto que se identifica con el ser mismo del Dasein". Casi podríamos decir: "el ser del Dasein es un saber de sí mismo, es un saber lo que pasa consigo mismo, es un experimentar el propio ser como posibilidad existencial". Pues bien, ese saber que el Dasein lleva consigo, ese saber del propio ser en cuanto *posible* es lo que Heidegger llama comprender: *Verstehen*. (Cf. nota aludida). En la tercera frase del párrafo 1 se sostiene que la disposición afectiva va acompañada siempre por un comprender vuelto sobre ella; y por eso el comprender es siempre un comprender afectivamente templado. La frase siguiente requiere una explicación porque en ella se habla de un "existencial fundamental". Una nota del *Hüttenexemplar* añade a lo allí dicho: "en la perspectiva de una ontología fundamental, es decir, desde la re-ferencia a la verdad del ser". Al hablar de un existencial fundamental se está diciendo que el fenómeno del comprender es concebido como un modo fundamental del ser del Dasein. A continuación se habla del comprender "en el sentido de *un* posible modo de conocer entre otros, diferente, por ejemplo, del 'explicar', deberá ser interpretado, junto con éste, como un derivado existencial del comprender primario que es con-constitutivo del ser del Ahí en cuanto tal".

Hacia el final del libro (§ 75, página 403) se da una especie de definición del comprender en el sentido existencial en que lo es-

tamos concibiendo aquí: "Comprender significa proyectarse hacia una determinada posibilidad del estar-en-el-mundo, es decir, existir como tal posibilidad". En cambio, el comprender en el sentido de un modo de conocimiento entre otros, a diferencia, por ejemplo, del "explicar", debe ser entendido como un derivado existencial del comprender primario.

2. El texto empieza asegurando que en la investigación hecha hasta este momento ya se ha tropezado con el comprender originario, pero no se lo ha tematizado en forma explícita. La frase que sigue es muy importante: "Que el Dasein, existiendo, es su Ahí". Esta significa, por una parte, que el mundo es "ahí" y "su *ser-ahí* (entiéndase el del mundo) es el estar-en del Dasein. Una frase clave para la interpretación de todo este párrafo es la que sigue: "en el *por-mor-de* está abierto el existente estar-en-el-mundo en cuanto tal" (*das existierende In-der-Welt-Sein als solches*). Más adelante se nos dirá lo siguiente: "La aperturidad del comprender en cuanto aperturidad del *por-mor-de* y de la significatividad, es co-originariamente una aperturidad del íntegro estar-en-el-mundo". Por otra parte, "la significatividad es aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal". El texto del párrafo 2 termina con una frase que es muy importante y que puede pasar inadvertida. Allí se dice: "Que el *por-mor-de* y la significatividad están abiertos en el Dasein significa que el Dasein es el ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su propio ser". Con esto último se quiere decir que el *irle* al Dasein su propio ser es un irle en que está en juego todo el Dasein. El *irle su ser* al Dasein no es sólo algo que sucede en lo más profundo de su interioridad, sino que sucede en la totalidad de sus estructuras.

3. El párrafo 3 empieza diciendo que en alemán la expresión "*etwas verstehen*" significa en el lenguaje óntico "comprender algo", lo que en castellano sería "entender de algo". Este sentido que consiste en darle a la expresión "comprender", "entender de algo", significa ser capaz de una cosa, saber hacer algo. La frase que sigue habla de "lo existencialmente 'podido' en el comprender" (*Gekonnte*). En castellano la frase suena muy extraña, en cambio en alemán es absolutamente normal, porque no se trata de la comprensión de una cosa cualquiera, sino de la comprensión del ser propio en cuanto existir.

Por consiguiente, el comprender acontece en eso que Heidegger ha llamado el poder ser del Dasein. El texto explica este poder-ser diciendo: "El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible". Es lo que explica la frase siguiente: "El Dasein es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad". Este poder-ser, que es esencial al Dasein, se refiere tanto al ocuparse del "mundo" como a la solicitud de los otros y siempre al poder-ser en relación consigo mismo. Esta posibilidad que es la propia del Dasein se distingue claramente lo que Heidegger va a llamar "la vacía posibilidad lógica", como también la mera contingencia de algo que está ahí. En cuanto categoría modal del estar-ahí, "posibilidad" quiere decir lo que todavía no es real y lo que jamás es necesario. Solamente se refiere a lo meramente posible. Por consiguiente, es inferior a la realidad y a la necesidad. "En cambio, la posibilidad entendida como existencial, es la más original y última determinación ontológica positiva del Dasein". De ella no se puede hablar por el momento porque falta la base fenoménica para poder siquiera verla.

4. Este párrafo habla de la posibilidad en cuanto existencial y nos dice que esa posibilidad no es un poder-ser que flote en el vacío. "El Dasein, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades". Por el hecho de ser el poder-ser que *es*, ha dejado pasar alguna de esas posibilidades y renuncia constantemente a posibilidades de su propio ser. Esto significa "que el Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*". El Dasein es la posibilidad de ser-libre *para* el más propio (*eigenste*) poder-ser. Este modo de ser posible, característico del Dasein, es transparente (*durchsichtig*) en distintos modos y grados.

5. Este párrafo vuelve a la idea del comprender en tanto que poder-ser y nos dice que este poder-ser jamás está pendiente (*aussteht*) a la manera como algo que todavía no está-ahí. Entiéndase: el poder-ser del Dasein es un *"modo de ser"* del Dasein entendido como existente. Esto se aclara en la frase siguiente: "El Dasein es en el modo de haber siempre comprendido o no comprendido que es de esta o aquella manera". Por ello, por ser de esta manera una comprensión

"sabe" (*weiss*) lo que pasa consigo mismo, es decir, con su poder-ser. Este saber no viene de una autorreflexión, sino que forma parte del Ahí del Dasein que es siempre y necesariamente un comprender. Y tan sólo porque el Dasein al comprender es su Ahí *puede* extraviarse (*sich verlaufen*) y malentenderse (*sich verkennen*). Termina el texto de este párrafo diciéndonos que debido a que el comprender está afectivamente dispuesto (entiéndase: comprender y tener sentimientos van juntos) y, por consiguiente, está existencialmente abandonado a su condición de arrojado, ya siempre se ha extraviado y malentendido. Y, por consiguiente, se encuentra también entregado a la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades.

6. Este párrafo es muy breve. Consta tan sólo de tres líneas. En las dos primeras se nos dice en cursiva: "*El comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo*". Esta frase es muy importante porque en ella se nos dice que eso que en *Ser y tiempo* se llama "comprender" (*verstehen*) es el ser mismo de la existencia del Dasein; de tal manera que ese ser del Dasein abre en sí mismo el propio poder-ser del Dasein. El resto del párrafo 6 anuncia lo que viene a continuación.

7. La primera frase de este párrafo es como el anuncio de lo que en él se va a tratar y lo que dice es que esa apertura del comprender abre siempre, entre otras cosas, la constitución entera del estar-en-el-mundo. Es lo que nos dice la segunda frase aclarando la primera: "Como poder-ser, el estar-en es siempre un poder-estar-en-el-mundo". El mundo no sólo está abierto como tal mundo, sino que, además, el estar abierto el ente intramundano tiene el carácter de mostrar *sus* posibilidades. "Lo a la mano queda descubierto, en cuanto tal, en su utiliza*bilidad*, emplea*bilidad*, perjudicia*bilidad*". Esto mismo hace que lo que la totalidad de los entes aparezca como una posibilidad de interconexión. Aquí Heidegger se está refiriendo sólo a los entes a la mano. Pero la frase siguiente, en cambio se referirá a la unidad, ya no de los entes a la mano, sino a la de los entes que están-ahí, a la que Heidegger llama la "naturaleza" y de la cual nos dice que sólo puede ser descubierta en función de la apertura de una posibilidad suya. El final de este párrafo es una serie de preguntas que dejan abiertas cuestiones que no se van a tratar en este texto.

8. Este párrafo comienza planteando la pregunta acerca de por qué el comprender apunta siempre hacia posibilidades. En la segunda frase responde a esta pregunta: "Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura esencial que nosotros llamamos el *proyecto* [*Entwurf*]". Poco más adelante se nos dirá que este carácter de proyecto que tiene el comprender es lo que hace posible la aperturidad del Ahí del estar-en-el-mundo, entendido como un poder-ser. La frase que sigue reafirma esto mismo: "El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico". Esto quiere decir que el Dasein está anticipándose a sí mismo, aunque este anticiparse no tiene nada que ver con el comportamiento planificador (*mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan*). Esta frase alemana se podría traducir literalmente: "no tiene nada que ver con un comportarse en relación con un plan pensado de antemano". Ese plan sería un medio por el cual el Dasein organizaría su ser, ya que "El Dasein, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades". Esta frase es esencial y hay que subrayarla. El Dasein siempre vive desde posibilidades que él mismo proyecta, pero que no capta en forma temática; si lo hiciera privaría a lo proyectado de su carácter de posibilidad. El proyecto en su proyectar mismo proyecta su propia posibilidad en cuanto tal y la hace ser posibilidad. La última frase resume todo lo dicho en este párrafo y casi podría servir como título para él: "El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste *es* sus posibilidades como posibilidades".

9. En la primera frase se nos advierte que este proyecto existencial en que se juega su ser el Dasein podría considerarse, por una parte, como un cierto "más" de lo que en ese momento el Dasein está siendo. Pero esto significaría que se entendería el modo de ser de este ente que es el Dasein, y especialmente de su proyecto, como algo que *está-ahí*. En la respuesta a esta objeción se rechaza la posibilidad de que el Dasein consistiera en un mero estar-ahí. En efecto, el Dasein no tiene el modo de ser del estar-ahí, porque él no es a la manera de un estar-ahí, sino a la manera de un poder-ser. Y por la misma razón, el Dasein tampoco es menos en su posibilidad en el sentido de que su poder-ser todavía no es. La razón de ello es que el Dasein *es existencialmente* lo que, mirado desde otro punto de vista, el Dasein todavía no es. De estas ideas se sigue la última

frase: "Y sólo porque el ser del Ahí recibe su constitución por medio del comprender" y por medio de su carácter proyectivo, esto es, porque el Dasein siempre *es* y también, naturalmente, por su carácter proyectivo, de tal manera que "él *es* lo que él llega a ser o no llega a ser", es posible que el Dasein se diga a sí mismo imperativamente: "¡Sé lo que eres!". Evidentemente, Heidegger toma una frase de larga tradición y la convierte en un lema en que se expresa su modo existencial de ser. Una nota del *Hüttenexemplar* añade un comentario casi cómico: "Pero ¿quién eres 'tú'? Ese que tú, librándote de ti mismo, proyectas al lanzarte *decididamente* hacia adelante [*als den du dich los wirfst*] –el que *devienes.*".

10. El proyecto, ese proyecto que tú mismo eres, concierne siempre "a la plena aperturidad del estar-en-el-mundo" y esto quiere decir que lo que le ocurre al Dasein en su ser y –obviamente también– en el comprender, se puede establecer primariamente en la aperturidad del mundo. Lo cual quiere decir que el Dasein puede llegar a comprenderse a sí mismo inmediata y regularmente desde su propio mundo. Pero también puede suceder lo contrario, y entonces el comprender se lanza de un modo primario sobre el *por-mor-de*, y en tal caso el Dasein existe como un sí-mismo. Una nota del *Hüttenexemplar* comenta este sí mismo del siguiente modo "Pero no como sujeto e individuo, ni como persona". "El comprender o bien es propio, un comprender que surge del propio sí-mismo [*aus dem eigenene Selbst als solchem entspringendes*] en cuanto tal, o bien es impropio". Respecto a esta última palabra el texto nos aclara que el "im" de la palabra "impropio" no apunta a una ruptura del Dasein respecto a sí mismo, donde el Dasein sólo comprendería el mundo y no a sí mismo. Tajantemente se nos dice: "El mundo pertenece a la mismidad [*Selbstsein*] del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo". "Tanto el comprender propio como el impropio *pueden* ser, a su vez, auténticos o inauténticos" (*echt oder unecht*). El comprender en cuanto poder ser está enteramente impregnado de posibilidad y lo curioso consiste en que, "al transponerse en una de estas posibilidades fundamentales, el comprender no excluye la otra". Lo que sigue en el texto es sumamente importante y, por eso mismo, aparece escrito en cursiva: *"Por el contrario, puesto que el comprender concierne siempre a la plena aperturidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, el transponerse del comprender es una modificación existencial del proyecto en su integridad"* (*ist das Sichverlegen des Verstehens eine existenziale*

Modifikation des Entwurfes als ganzen). Esto último se aclara en la última frase del párrafo, que dice: "En la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez el estar-en". A propósito de este texto conviene leer la nota del traductor que se encuentra en la página 476 y donde se nos dice que en este texto, Heidegger quiere decir que, comprendiendo el mundo, el Dasein comprende siempre su propio *estar-en* el mundo, es decir, se comprende a sí mismo.

11. El párrafo 11 es una frase muy importante que resume lo que se ha dicho antes y es perfectamente clara en sí misma.

12. Como explicación de esta palabra, que en alemán es la palabra *Sicht*, la nota a la página 170 que se encuentra en la página 477 nos dice que la palabra *Sicht*, que en castellano significa "visión", debe ser entendida en un sentido absolutamente amplio. Lo que el término quiere retener de la visión con los ojos del cuerpo o del alma es el carácter de inmediatez que se da en la visión. Algo similar ocurre en el lenguaje coloquial cotidiano: por ejemplo, cuando decimos "voy a ver a mi amigo", o "voy a ver a un enfermo". Lo importante aquí no es que se "vea" al amigo o al enfermo, sino el hecho de que se está directa e inmediatamente con ellos. Importante en el texto del párrafo 12 es la frase que dice: "La visión que tiene lugar existencialmente junto con la aperturidad del Ahí *es* el Dasein mismo en sus distintas maneras de ser ya aclaradas y lo es en todas ellas con igual originariedad", como, por ejemplo, lo que ocurre en la circunspección del ocuparse, en el respeto de la solicitud y en la visión de aquel ser por mor del cual el Dasein es siempre como es. Heidegger llamará transparencia (*Durchsichtigkeit*) a esa visión que apunta primariamente a la existencia como totalidad. El ente existente "se" tiene a la vista tan sólo en la medida en que se ha hecho transparente co-originariamente en su estar en medio del mundo, o en su coestar o ser-con los otros como momentos esenciales de su existencia.

13. El párrafo 13 apunta a la posible falta de transparencia del Dasein: de ella dice que no proviene primaria y únicamente de ilusiones "egocéntricas", sino también, muchas veces de un desconocimiento del mundo.

14. Este párrafo se refiere a la necesidad de preservar el término "visión" de un posible malentendido. El término se refiere a la "claridad", que es el carácter que se ha atribuido a la aperturidad del Ahí. "El 'ver' no sólo no mienta la percepción con los ojos del cuerpo, sino tampoco mienta la pura aprehensión no sensible de un ente que está-ahí en su estar-ahí". Importante nos parece la frase siguiente que dice así: "Para la significación existencial de la visión sólo se toma en cuenta *aquella* característica del ver según la cual éste deja comparecer al descubierto el ente mismo al que tiene acceso. Ciertamente 'todo sentido' hace lo mismo dentro de su propio ámbito de descubrimiento". Sin embargo, la tradición filosófica se orientó desde el principio hacia el "ver" como modo de acceso al ente y al ser. Un ejemplo de esto es la palabra platónica "idea" que, de suyo, significa el "aspecto" de algo, es decir, algo visible. Una excepción de esto sería el pensamiento de Heráclito, que está centrado totalmente en el oír. Muestra de ello es el famoso fragmento: "No a mí, sino al lógos escuchando, sabio es con-decir que todo es uno". Si queremos mantenernos en esta tradición es posible "formalizar" –es decir, darle un sentido amplísimo que incluya cualquier vía de acceso al ente y al Ser– la visión del ver y hacer que el ver signifique todo acceso al ente y al ser.

15. En este párrafo, Heidegger continúa precisando su particular modo de entender la visión. Nos dirá, entonces, que "toda visión se funda primariamente en el comprender" y que, por consiguiente, "la circunspección del ocuparse es la comprensión en tanto que comprensión *común*". La palabra alemana que usa Heidegger para expresar esta comprensión común es la palabra *Verständigkeit*, que significa estrictamente "sensatez", "prudencia", "buen juicio". Muy importante es la afirmación que a continuación hace texto diciendo que "se le ha quitado a la pura intuición su primacía". Un poco más adelante se nos dice: "Tanto la 'intuición' como el 'pensar' [siempre que se entienda éste como *Verstehen*, en el sentido que tiene esta palabra en el contexto] son derivados ya lejanos del comprender". Incluso más, Heidegger sostiene categóricamente que "la 'intuición de esencias' de la fenomenología se funda en el comprender existencial". Por último, sostiene que no es posible pronunciarse acerca de esta "intuición de esencias" de la fenomenología antes de haber obtenido conceptos explícitos acerca de *"ser"* y *"estructura de ser"*, sin lo cual la

fenomenología es imposible. Podríamos decir lo mismo aclarando que la posibilidad de la fenomenología depende del éxito de este libro llamado *Sein und Zeit*.

16. El hecho de que el Ahí esté abierto en el comprender es, además, un modo del poder-ser del Dasein, o sea, no se trata de un simple hecho, sino de la estructura del propio Dasein. Lo que sigue es el despliegue de lo que se ha dicho en la primera frase. Ahora se nos dice que en el hecho de que el ser del Dasein esté proyectado hacia el por-mor-de, a una con el hecho de estar proyectado hacia la significatividad, o sea, hacia el mundo, se da ya la aperturidad del ser en general. Esto va acompañado de una nota del *Hüttenexemplar* en la que Heidegger se pregunta: "¿Cómo 'está' allí esa aperturidad y qué significa ahí Ser [*Seyn*]?". Naturalmente que esta nota se plantea el problema que lleva en sí la afirmación anterior: en esa afirmación –importantísima– se sostiene nada menos que el Dasein está abierto de un modo natural al Ser, es decir, el hecho sostenido ya en la Introducción de que el Dasein está constituido, entre otras cosas, por una cierta comprensión del ser. Es exactamente lo que dice la frase siguiente: "En la proyección hacia posibilidades ya se ha anticipado la comprensión del ser". En la frase que sigue a lo ya dicho se aclara el modo como el Dasein está abierto al ser en general: "el ser está comprendido, no ontológicamente concebido". Con esto se quiere decir que el ser no está comprendido al modo de un concepto, sino que está vitalmente comprendido, esto es, que forma parte del modo de ser del Dasein: "El ente con el modo de ser del proyecto esencial del estar-en-el-mundo tiene como constitutivo de su ser la comprensión del ser". Y en la frase siguiente se nos dice: "Lo que antes se ha afirmado dogmáticamente queda ahora mostrado a partir de la constitución del ser en el que el Dasein es su Ahí, es decir, en el comprender". La última frase de este párrafo sostiene: "Una aclaración satisfactoria del sentido existencial de esa comprensión del ser...sólo podrá lograrse sobre la base de la interpretación temporaria del ser".

17. La primera frase de este párrafo es categórica y sumamente importante. En ella se nos dice que los dos existenciales de los que se ha hablado hasta el momento, vale decir, la "disposición afectiva" y

el "comprender", son los constitutivos de la aperturidad originaria del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo. La frase siguiente nos habla de lo que en el texto español aparece como "temple anímico" (*Gestimmtheit*) y se nos dice de este temple anímico que en él puede el Dasein "ver" las posibilidades desde las cuales él es. La frase que viene a continuación nos indica que el Dasein está siempre templado en forma anímica. "El proyecto del poder-ser más propio está entregado al *factum* de la condición de arrojado en el Ahí". Todo lo que sigue a continuación en el texto original es una consecuencia de lo que se ha dicho en este párrafo: "¿No se torna más enigmático el ser del Dasein con la explicación de la estructura existencial del ser del Ahí en el sentido del proyecto arrojado?". La respuesta tajante de Heidegger es: "Efectivamente". Y el texto añade que "es necesario" dejar salir a luz este carácter enigmático. "aunque sólo sea para fracasar de un modo genuino en la 'solución' y poder así plantear de nuevo la pregunta por el ser del estar-en-el-mundo arrojado y proyectante".

18. En este párrafo se proclama la necesidad de una elaboración concreta de los dos existenciales que se han mencionado, vale decir, del sentimiento y del comprender. Es lo que se hará en los parágrafos que vienen a continuación.

§ 32 COMPRENDER E INTERPRETACIÓN

El título de este parágrafo separa y a la vez reúne el comprender (*Verstehen*) y la interpretación (*Auslegung*). Esta correspondencia entre ambos conceptos –comprender e interpretación– ya desde el título muestra la intrínseca relación entre ambos fenómenos.

1. A la *Auslegung* el texto la considera una especie de *desarrollo* del comprender. "En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él". Y esto significa que en la interpretación el comprender no se convierte en algo distinto de sí mismo, sino que llega a ser él mismo. El texto nos dirá en forma determinante que la interpretación se funda (*gründet*) existencialmente en el comprender. E incluso se agrega que "no es éste el que llega a ser por medio de aquélla". Si consultamos la nota explicativa que

viene en la nota de la página 477 donde se aclara la última frase del párrafo recién citado, veremos lo siguiente: esta palabra alemana *Auslegung* significa literalmente "ex-posición". En otros idiomas se la traduce por palabras correspondientes a nuestra palabra "explicitación". Efectivamente, la *Auslegung* o interpretación es una explicitación de lo que se nos da en el comprender. En esta interpretación los entes que son aprehendidos por el comprender, quedan ahora expuestos en forma explícita. En los casos en que la explicación es teórica, "como sucede constantemente a lo largo de la analítica existencial", Heidegger va a emplear la palabra *Interpretation*. En esta traducción se ha preferido usar la palabra española "interpretación". Esta nota añade que la *Interpretation* no es sino una forma de *Auslegung* y termina añadiendo que, siguiendo la tendencia que es propia del análisis del Dasein cotidiano, Heidegger va a examinar el fenómeno de la interpretación en lo que atañe al comprender del mundo, esto es, a la comprensión impropia.

2. Desde la significatividad abierta en la comprensión del mundo, el ocupado estar en medio de lo a la mano se da a comprender a sí mismo cuál es la condición respectiva que posiblemente tenga lo que comparece. La segunda frase explica el sentido que tiene la expresión "que la circunspección descubre". La posición de Heidegger es que esa frase quiere decir que la circunspección "interpreta el mundo ya comprendido". A su vez esto quiere decir que lo a la mano pasa a estar *explícitamente* captado por la visión comprensora. Lo que sigue a continuación de esta afirmación son simplemente ejemplos que aclaran mejor lo dicho anteriormente: "Todo preparar, ordenar, arreglar, mejorar, completar" se produce en la medida en que lo "circunspectivamente a la mano" queda explicitado en su "para-qué" y, a la vez, se vuelve objeto de un ocuparse que es regido por "eso" que se ha hecho visible en la explicación dada. La siguiente frase explica cuál es la estructura del "*algo en cuanto algo*". La frase que sigue es absolutamente central y esa es la respuesta a la pregunta por lo que sea un determinado ente a la mano. Esa respuesta empieza diciendo: "es para...". Esta indicación del "para qué" no consiste meramente en *nombrar* aquello para lo que algo es, sino que ese para qué es, a la vez, comprendido del modo siguiente: "...lo que está en cuestión debe ser considerado *como* tal". La siguiente frase es en cierto modo el resumen de todo lo anterior: eso que es considerado *como tal* es

al mismo tiempo accesible de manera que "en él se puede destacar explícitamente su 'en cuanto qué'". A continuación se aclara el sentido que tiene este "en cuanto" y se dice de él que es lo propio y constitutivo de la interpretación. Así, por ejemplo, ese "en cuanto qué" que ve algo en cuanto mesa, en cuanto puerta, en cuanto coche (*Wagen*) o en cuanto puente, no tiene necesidad de expresar eso que está viendo en un enunciado. A este ver no necesitado de enunciado lo llama Heidegger "visión antepredicativa de lo a la mano", y de esta visión dice que "ya es en sí misma comprensora-interpretante". Heidegger se hace a sí mismo una objeción: "¿Pero no es la carencia de este 'en cuanto' lo que constituye la simplicidad de la pura percepción?". Y a continuación dice que el ver de esta visión es necesariamente comprensor e interpretante. Y esto significa que este ver encierra en sí mismo eso que ya se ha llamado "respectos remisionales explícitos" característicos de la totalidad remisional desde la cual queda comprendido lo que simplemente comparece. Resumiendo lo dicho, Heidegger agrega: "La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de 'algo en cuanto algo' es *previa* al enunciado temático acerca de él". Aquí se hace un giro radical fuera de la interpretación metafísica habitual. El texto continúa diciendo que no es en el enunciado temático donde surge por primera vez "el en cuanto", sino que en él solamente se expresa lo que estaba allí previamente como expresable. El hecho de que a la "simple visión" le pueda faltar el carácter explícito de un enunciado no significa que a ésta se le niegue toda "interpretación articuladora"; yo puedo estar mirando un monumento y no decir nada de él, pero también puedo mirarlo experimentando todo lo que soy capaz de ver en ese momento. Y si hay interpretación, hay también estructura del "en cuanto". Sin embargo, "que el 'en cuanto' no esté expresado ónticamente [entiéndase: no esté expresado en palabras] no debe inducir a pasarlo por alto como estructura existencial *a priori* del comprender".

3. En este párrafo, Heidegger se hace a sí mismo una objeción y luego la responde. ¿En qué consiste la objeción? La objeción dice que si es verdad que toda percepción de un útil a la mano es comprensora-interpretante y, a la vez, deja aparecer circunspectivamente algo en cuanto algo, podría pensarse que lo primero que se experimenta es una cosa que no hace más que estar ahí y que luego entiende

esta cosa en cuanto tal o cual, por ejemplo, en cuanto puerta o en cuanto casa. A esta objeción, Heidegger responde categóricamente: "pensar así sería malentender la específica función aperiente de la interpretación". Junto a lo dicho se aclara que lo que comparece dentro del mundo comparece siempre con una determinada condición respectiva que ha sido abierta en la misma comprensión del mundo y esta condición respectiva queda ya expuesta por medio de la interpretación.

4. En este párrafo, Heidegger empieza por sostener que el ente a la mano es comprendido *siempre* desde la totalidad respeccional. Esta totalidad no necesita ser aprehendida en forma explícita por medio de una interpretación temática; e incluso, cuando ha pasado por esta interpretación temática, vuelve luego a la comprensión implícita. Heidegger dice en forma categórica: "Y es precisamente en esta modalidad como ella es el fundamento esencial de la interpretación circunspectiva cotidiana". Luego se muestran los diferentes momentos que fundan dicha interpretación; ellos son: un *haber previo* [*Vorhabe*]; *una manera previa de ver* [*Vorsicht*] que "recorta" lo dado en el haber previo en la dirección de una determinada interpretabilidad. Eso que queda comprendido en el haber previo y colocado en el modo previo de ver se hace comprensible por medio de la interpretación. En efecto, la interpretación puede tomar del ente mismo que hay que interpretar los conceptos necesarios para interpretarlo, o bien, puede forzar al ente a conceptos a los cuales él se resiste por su modo mismo de ser. Sea lo que fuere, en la interpretación ya se ha decidido, definitiva o provisionalmente, una determinada conceptualidad, la cual se funda en *una manera de entender previa* (*Vorgrif*). El verbo alemán *vorgreifen* significa "anticiparse", "adelantarse" a alguna cosa; sin embargo, Heidegger oye en el *greifen* la aprehensión conceptual. Según esto, *Vorgrif* significa anticipación de un concepto, es decir, anticipación de un modo de entender la cosa.

5. El párrafo 5 sostiene que toda interpretación de algo en cuanto algo está fundada de un modo esencial en estos momentos del *haber previo*, de *la manera previa de ver* y *la manera de entender previa*. Esto se resume en la siguiente frase: "La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado". Con cierto humor, Heidegger

nos dice: "Cuando esta particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que 'está allí', lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo, como aquello que con la interpretación misma ya está 'puesto', es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa".

6. "¿Cómo entender el carácter de esta prioridad?". ¿Basta con que se diga, de una manera formal, que se trata de un "a priori"? ¿Por qué pertenece esta estructura al comprender que hemos caracterizado como un existencial fundamental del Dasein? "Evidentemente este fenómeno no puede descomponerse 'en partes integrantes". En el texto alemán, en vez de "en partes integrantes" se dice "*in Stücke*", esto es, literalmente, "en trozos". Sigue el párrafo 6 haciéndose preguntas: "¿Pero excluye esto una analítica originaria? ¿Debemos considerar semejantes fenómenos como 'ultimidades'? En tal caso quedaría en pie la pregunta: ¿por qué? ¿O muestran quizás la estructura de prioridad del comprender y la estructura de en cuanto de la interpretación una conexión ontológico-existencial con el fenómeno del proyecto? Y éste ¿no remite hacia atrás, hacia una originaria estructura de ser del Dasein?".

7. En este párrafo, en vez de responder a las preguntas anteriores, "para lo cual no estamos aún suficientemente preparados", es necesario investigar acaso aquello que se nos ha mostrado como "estructura de prioridad del comprender" y como "estructura de en cuanto de la interpretación" no representa un fenómeno unitario, si bien muy usado, carente de "una explicación ontológica originaria".

8. La primera frase de este párrafo nos habla del "proyectar del comprender" y se nos dice que en ese proyectar "el ente está abierto en su posibilidad". Y se añade que ese carácter de posibilidad "corresponde cada vez al modo de ser del ente comprendido". Y de este modo, "el ente intramundano en general [*überhaupt*] es proyectado hacia un mundo". Con esto se quiere decir: "hacia un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación, en cuanto

estar-en-el-mundo se ha ligado de antemano". Ahora bien, cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein...decimos que ese ente "tiene *sentido*". Pero, en rigor, lo comprendido no es propiamente el sentido, sino más bien, el ente o el ser. "Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora". Dicho de otra manera, *"sentido es el horizonte [das Woraufhin] del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo"*.

En tanto que el comprender y la interpretación conforman "la constitución existencial del ser del Ahí", el sentido debe ser comprendido como "la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender". Por consiguiente, el sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad del ente "que está detrás" del Dasein o que se cierne en alguna parte como región intermedia, contra la idea frecuente en la filosofía anterior a Husserl, según la cual el sentido sería un medio ideal de ser, distinto de la realidad y de las cosas. Por consiguiente, "sólo el Dasein 'tiene' sentido en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser 'llenada' por el ente en ella descubrible". *"Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él"*. Y esto significa que su propio ser y el ente abierto con él puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión.

9. Sólo los entes que no son Dasein deben ser concebidos como sin sentido, "como *esencial y absolutamente*" (la cursiva es nuestra) desprovistos de sentido. "Sin sentido" no es una determinación valórica, "sino que expresa una determinación ontológica". El texto añade. *"...sólo lo sin-sentido puede ser un contrasentido"*. Esto significa, por ejemplo, que lo *Vorhandenes*, siendo distinto al Dasein, y que comparece tan sólo ante el Dasein puede ir en contra del ser del Dasein, tal como sucede con algunos fenómenos devastadores de la naturaleza.

10. La investigación acerca del sentido del ser no implica una pregunta por algo que se encuentre detrás del ser, sino una pregunta por ese ser mismo "inmerso en la comprensibilidad del Dasein". El sentido del ser no puede contraponerse al ente o al ser considerado como fundamento que sostiene al ente. La razón de esto es que el "funda-

mento" sólo es accesible en tanto que sentido, incluyendo esta última palabra "el abismo del sinsentido". Lo que se está diciendo aquí es que el sentido implica también la posibilidad del sinsentido.

11. El comprender, en tanto que aperturidad del Ahí, abarca siempre el todo del estar-en-el-mundo. Cuando se comprende el mundo se comprende también la propia existencia y, a la vez, cuando se comprende la propia existencia se comprende también el mundo. Toda interpretación se mueve en la estructura de prioridad que fue ya caracterizada en el párrafo 5. La interpretación de cualquier cosa que quiera aclarar mejor esa cosa ha de partir de una comprensión previa de aquello que ha de ser interpretado. Este hecho es claro sobre todo en la interpretación filológica. Dicha interpretación exige el carácter de un conocimiento científico y, a su vez, este conocimiento debe tener el rigor de la demostración evidenciante, es decir, de una demostración de la cual no pueda dudarse. En otras interpretaciones, como por ejemplo, en las ciencias físicas, no puede presuponerse lo que se ha de demostrar. Pero si la interpretación debe moverse en lo que ya ha sido comprendido. ¿cómo es posible que produzca resultados científicos sin que se produzca un círculo vicioso y, sobre todo, si la comprensión se basa en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo? Esta dificultad se observa especialmente en la ciencia histórica, porque esta ciencia tiene que conocer aquello de lo cual va a tratar, ya que de otro modo no podría tratarlo. Se podría compensar esta deficiencia analizando la "significación espiritual" de un hecho histórico. Podemos constatar la *importancia* que ese hecho ha tenido para nuestra historia hasta hoy. Por ejemplo, que la Declaración de la Independencia en 1810 sigue haciendo posible la democracia en que ahora vivimos. El ideal, sin embargo, sería la posibilidad de una ciencia histórica que fuera tan independiente del observador, como sucede con las ciencias de la naturaleza, ya que la historia narrada por un observador directo de los hechos va a ser muy distinta a la narrada por una persona que investiga a través de testimonios, documentos, monumentos, etcétera.

12. La dificultad del posible círculo vicioso señalada en el párrafo anterior no debe ser vista como *"una imperfección inevitable"*, porque esto significaría no entender en absoluto lo que es el comprender. Si se

pretende adecuar el comprender y su correspondiente interpretación a un determinado ideal de conocimiento, esto no sería, sino una variedad del comprender mismo orientada hacia la legítima intención de aprehender lo que está ahí en su esencial incomprensibilidad. El cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige que no se empiece por desconocer las esenciales condiciones de su realización. "Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta". Este círculo no tiene que ver con los conocimientos, sino que corresponde a "la *estructura* existencial de *prioridad* del Dasein mismo". Esta frase es el centro de todo el párrafo 12. Lo importante para la interpretación es asegurarse que la comprensión previa no esté dada "por simples ocurrencias y opiniones populares", sino que habrá que asegurarse de su conocimiento científico. Esto se logra "mediante la elaboración de la estructura de prioridad *a partir de las cosas mismas*" (la cursiva es nuestra). Como quiera que el comprender es el poder-ser del Dasein mismo, los supuestos ontológicos del conocimiento histórico van más allá de todo el rigor de las ciencias más exactas. Por eso, la matemática no es más rigurosa que la historia, sino que sus fundamentos existenciales son más estrechos que los de aquélla. La razón de esto es que la matemática está reducida sólo a los números y a la relación entre ellos, mientras que la historia tiene un campo mucho más amplio.

13. El "círculo" del comprender tiene la estructura del sentido. El sentido arraiga en la estructura existencial del Dasein, es decir, en el comprender interpretante. El Dasein, que es un estar-en-el-mundo, es un ente al que le va su "ser mismo" en su ser. Como se señala en la nota del *Hüttenexemplar,* el ser mismo del Dasein está determinado por la comprensión del ser. Por tanto, el Dasein mismo tiene una estructura ontológica circular. Si, por otro lado, el círculo se refiere a eso que no hace sino estar delante (estar-ahí), es necesario evitar caracterizar por medio de este fenómeno del círculo a un ente como el Dasein.

§ 33 EL ENUNCIADO EN CUANTO MODO DERIVADO DE LA INTERPRETACIÓN

1. Este párrafo resume lo expresado en el parágrafo anterior retomando el concepto de "sentido" y nos dice que el sentido es "lo articulado en la interpretación" y "lo bosquejado como articulable en el com-

prender". Como quiera que el enunciado se funda en el comprender y viene a ser en definitiva una forma derivada de la interpretación, también el enunciado tiene que tener un sentido. Pero, ¿cómo entender este sentido? Ciertamente no puede ser comprendido como algo que está en el juicio mismo y junto con el acto de juzgar. La última frase nos dice que el análisis que se va a hacer del enunciado "tiene una múltiple finalidad".

2. Este párrafo trata de esa múltiple finalidad a la que se apuntaba al término del párrafo 1. En primer lugar, Heidegger nos hace ver que en el enunciado la estructura del "en cuanto" que es constitutiva tanto del comprender como de la interpretación puede ser modificada. El comprender y la interpretación se hacen así mucho más claros. En segundo lugar, el análisis del enunciado es sumamente importante dentro de la "problemática ontológico fundamental", ya que en el comienzo de la ontología antigua el *lógos* constituyó la única vía de acceso al ente mismo y al ser del ente. Esto es claro desde Aristóteles en adelante. Por último hace mucho tiempo se piensa que el enunciado es el "lugar" propio de la verdad. Finalmente se añade que la verdad está íntimamente unida con el problema del ser y que la investigación que está haciendo Heidegger tendrá que abordar el tema de la verdad, y que ya implícitamente lo está abordando. En la última frase del párrafo el texto señala la importancia del estudio analítico del enunciado, puesto que este análisis contribuirá a preparar el desarrollo del problema de la verdad y del ser.

3. Se nos dice que en todo lo que sigue se tomará la palabra *"enunciado"* en tres sentidos extraídos del fenómeno al que apunta esta palabra. Estos tres sentidos están estrechamente unidos entre sí, es decir, representan tres momentos constitutivos del enunciado.

4. 1. Enunciado significa en primer lugar *mostración*, en alemán *Aufzeigung*, es decir, indicar cierta cosa diferente del ente que lo hace. Con esta palabra se conserva el sentido originario del *lógos*, vale decir, *lógos* es *apóphansis*, esto es, hacer ver al ente desde él mismo. Por ejemplo, en el enunciado: "el martillo es demasiado pesado", lo descubierto no es un "sentido", sino un ente a la mano. Se añade:

"Aunque este ente no se encuentre en una cercanía palpable" e inmediata, el acto de mostrar apunta al ente mismo y no a una mera representación de dicho ente, ni tampoco a un estado psíquico del enunciante mismo, esto es, a su propia representación del ente al que nos estamos refiriendo.

5. 2. Enunciado significa en este contexto *predicación*: "De un 'sujeto' se 'enuncia' un 'predicado'"; el sujeto es determinado por el predicado. Esta manera de entender el enunciado es puramente gramatical. Por ejemplo, al decir de "un sujeto" se enuncia un "predicado" y al añadir que el sujeto es determinado por el predicado, evidentemente estoy en una postura del saber que debe llamarse gramatical. Muy importante es la frase siguiente, donde se dice: "lo enunciado, en esta significación no es el predicado, sino 'el martillo mismo'". Este martillo mismo queda determinado como "demasiado pesado". ¿Por qué el enunciado ha sufrido una reducción? Porque ahora el sujeto y el predicado son partes de la oración. En efecto, los miembros de la articulación predicativa, vale decir, sujeto y predicado surgen precisamente de la mostración. Por eso el texto nos dice: "Toda predicación es lo que es tan sólo como mostración". Luego se nos dice que no es la determinación la que descubre, sino que ella empieza por reducir la mirada simplemente a lo que se muestra en cuanto tal, esto es, al martillo, y reduciendo explícitamente la mirada hace que "lo patente se manifieste explícitamente en su determinación". Esto se logra mediante un paso atrás respecto de aquello que estaba ya patente desde el comienzo, es decir, del martillo demasiado pesado. Al poner el sujeto se reduce el enfoque del ente a "este martillo aquí". Por consiguiente, esta postura del sujeto y del predicado debe entenderse en un sentido *apofántico*, como manifestación.

6. 3. Por último, enunciado quiere decir *comunicación*: expresión verbal. En cuanto tal, el enunciado es un "hacer-ver-a-una-con-otros lo que ha sido mostrado en la forma de la determinación". Ahora bien, este hacer-ver-con comparte con otros lo que ha sido mostrado y de aquí surge un "evidente y común *estar vuelto hacia* lo mostrado". De este "*estar vuelto hacia*" se afirma el carácter de estar-en-el-mundo, esto es, en ese mundo desde el cual comparece lo mostrado. Muy importante es la frase siguiente del texto: "El enunciado en cuanto

común-icación", entendida en la forma que acabamos de explicar, implica el estar expresado [*Ausgesprochenheit*]. De este carácter deriva el hecho de que lo enunciado pueda ser compartido por otras personas a pesar de que el ente que se ha mostrado y determinado no esté para ellas en una cercanía palpable y visible. Lo enunciado puede "seguir siendo comunicado de unos a otros". Muy importante es la frase siguiente en que se nos dice que el círculo de este compartir de unos a otros se amplía, pero al mismo tiempo en esta transmisión lo mostrado puede volver a ocultarse. Por último, el párrafo 6 termina con una frase contundente: "También el oír decir es un estar-en-el-mundo y un estar vuelto hacia la cosa de la cual se oye hablar". Cuando se oye hablar de algo, este hablar sólo es comprensible en tanto que el que habla y el que escucha están dentro de esta estructura radical que es el estar-en-el-mundo.

7. En este párrafo, Heidegger critica el concepto de la validez del juicio predominante en la teoría del juicio de su época. Este concepto es tomado de Lotze, quien considera la validez como un "protofenómeno irreductible", esto es, como un protofenómeno de tal manera originario, que no puede ser derivado de otro anterior. Esta condición de protofenómeno debe el concepto de validez a su falta de claridad ontológica. Obviamente, Heidegger está aquí ironizando. El mismo tono ironizante es propio de lo que sigue: "No menos oscura es la problemática que ha echado raíces en torno a este ídolo verbal". ¿En qué consiste esa "problemática"? Para determinar esta problemática. Heidegger entra a discutir los significados de la palabra validez. En primer lugar, validez apunta "la 'forma' de la realidad" propia del contenido del juicio, es decir, a lo dicho en el juicio, a diferencia del constante cambio que tiene en el acto psíquico de juzgar. La misma ironía se mantiene en la frase siguiente, donde se afirma que en el estado actual de la pregunta por el ser descrito en la Introducción a *Ser y tiempo* no es de esperar que la validez, que es un concepto ideal, se destaque por su claridad ontológica. El segundo significado de validez es el de objetividad respecto del objeto mentado en el juicio. Con ello se quiere decir que el juicio es vigente en tanto mienta algo del objeto y no del hombre que juzga. El tercer significado de validez es el *carácter vinculativo* (*Verbindlichkeit*), en el sentido de validez universal. Agreguemos que, si además de todas estas significaciones, se sostiene una teoría "crítica" del cono-

cimiento que dirá que el sujeto "propiamente" no "sale" fuera de sí, entonces la validez del objeto, esto es, la objetividad, "se funda en la consistencia valedera del verdadero (¡) sentido". Nuevamente hay aquí una ironía incluso burlesca, como se puede ver al leer lo que sigue, o sea, las tres significaciones del "valer": a) el valer en cuanto modo de ser de lo ideal; b) el valer en cuanto objetividad; c) validez en cuanto carácter vinculativo "no sólo carecen en sí mismas de transparencia", sino que se confunden constantemente entre sí. La conclusión de este párrafo es que no se puede tomar el concepto de validez como hilo conductor de la teoría del juicio si queremos ser prudentes metodológicamente. Y aclara finalmente Heidegger que el concepto de "sentido" no se puede restringir al contenido del juicio, sino que será entendido aquí como ese fenómeno existencial que hemos caracterizado en el que se puede llegar a ver la estructura formal de aquello que puede ser "abierto" en el comprender y "articulado" en el interpretar.

8. Si de acuerdo a lo visto anteriormente se define el enunciado como "*una mostración que determina y comunica*", será necesario preguntar por qué entendemos el enunciado como un modo de la interpretación. Si "el enunciado es un modo de la interpretación tendrán que reaparecer en él las estructuras esenciales de la interpretación". Respecto al *mostrar* del enunciado, Heidegger señala que este mostrar se realiza sobre la base de lo que ya el comprender ha abierto o lo que es igual a lo circunspectivamente descubierto. El enunciado no es previo al comprender, sino que se apoya sobre éste y, a la vez, se apoya en lo que queda circunspectivamente abierto. Esto que acabamos de decir significa que el enunciado no es un comportamiento que estuviera en el aire, sino que se mueve ya siempre en el estar-en-el-mundo. Por eso lo que antes se dijo del conocimiento del mundo (§ 13 y ss.) vale igual para el enunciado. Ahora bien, el enunciado en cuanto *determinación* implica que el enunciado no surge de la nada o de un capricho del ser humano, sino que se apoya en lo que ya ha sido abierto en el comprender, es decir, que hay un haber previo –entiéndase: hay algo abierto– que se muestra *desde un punto de vista* desde el cual se mira hacia lo que hay que enunciar. Y eso a lo que se apunta en el ente previamente dado se libera, se convierte en el atributo que se predicará de un sujeto, atributo que no estaba explícitamente incluido en el ente mismo. Finalmente en cuanto *comunicación determinativa*, el

enunciado lleva siempre una articulación de lo mostrado, es decir, se mueve en una determinada conceptualización: el martillo es pesado, el peso le pertenece al martillo (*), el martillo tiene esa propiedad que es el peso. El enunciado se hace para otra persona y a esa persona se le comunica lo que uno está percibiendo.

9. ¿Por qué se dice que el enunciado es un modo *derivado* de la interpretación? ¿Qué cambio ha sucedido en la interpretación cuando se hace el enunciado? El texto dice que se puede señalar la modificación que ha ocurrido en la interpretación por medio del enunciado. poniendo delante ciertos casos-límite de enunciado que la lógica puede considerar como casos normales e incluso como ejemplo de fenómenos enunciativos elementales. Lo que para la lógica es una proposición enunciativa categórica –"el martillo es pesado"– es comprendido por la lógica sin previo análisis. Se supone de antemano que el sentido de la proposición "el martillo es pesado" es que el martillo tiene la propiedad del "peso". En realidad, nos dirá Heidegger, en la circunspección del ocuparse no hay enunciados de este tipo; en cambio, esta circunspección del ocuparse tiene formas propias de interpretación muy distintas de las del juicio teórico. Esas formas podrían expresarse así: "el martillo es demasiado pesado" o, mejor aún, "¡demasiado pesado!" o incluso "¡el otro martillo!". El modo originario como se lleva a cabo la interpretación no es el de la enunciación teórica, sino que consiste más bien en el hecho de que en la circunspección del ocuparse se cambia la herramienta inapropiada "sin decir una sola palabra". La interpretación expresada de la circunspección no es necesariamente un enunciado. Entonces, "*¿qué modificaciones ontológico-existenciales hacen surgir el enunciado desde la interpretación circunspectiva?*". A esta pregunta corresponde una nota del *Hüttenexemplar* que especifica aún más la pregunta: "¿De qué modo puede realizarse el enunciado mediante la modificación de la interpretación?".

10. El ente tenido en el haber previo de la interpretación circunspectiva, por ejemplo, el martillo, está, en cuanto es un útil, inmediatamente a la mano. Si este ente se vuelve *objeto* de un enunciado se

* Hemos hecho aquí un pequeño cambio a la traducción: donde antes decía "pesantez", decimos ahora "peso" (*Schwere*).

produce "de un solo golpe una mutación en el haber previo". Esa mutación consiste en que el *"con-qué"*, que tenía un carácter de algo a la mano, se convierte en un *"acerca de qué"* de un enunciado mostrativo. Ahora la manera previa de ver apunta a algo que está-ahí en lo que está a la mano y de este modo "lo a la mano se oculta en tanto que a la mano". El proceso que lleva al descubrimiento del estar-ahí que encubre el estar a la mano, hace comparecer a un ente que está-ahí determinándolo como un ente que está de tal o cual modo ahí. Con esta determinación del tal o cual modo se abre el acceso "por primera vez" a algo que podríamos llamar las *propiedades*. El "qué", que es el modo cómo el enunciado determina el estar a la mano, es extraído de eso mismo que está a la mano en cuanto tal. Con ello se produce una modificación de esa estructura de "en cuanto", que es propia de la interpretación. ¿Qué pasa con este "*Als*" es decir, con este "en cuanto?". Lo que pasa es que este "en cuanto" ya no llega a agarrar la totalidad respeccional. "Ha sido apartado de sus posibilidades de articulación de las relaciones remisivas de la significatividad" propias de la circunmundanidad. Ahora, el "en cuanto" (*Als*) se ve puesto en un plano indiferenciado que es el propio de lo que sólo está-ahí. El texto nos dice: Desciende, o más exactamente *"wird...zurückgedrängt"*, o sea, es repelido al plano indiferente de lo que sólo está-ahí. En esto consiste propiamente el ser del enunciado, vale decir, es una pura "mostración contemplativa". El enunciado no produce ningún efecto en las cosas ni en el Dasein; sólo muestra las cosas desde un punto de vista determinado. El enunciado nos lleva a un plano mostrativo inferior que fija la mente en una situación que es incapaz de ver el movimiento de todas las cosas.

11. El párrafo 11 pone nombres a las distintas maneras de entender el "en cuanto": una será el "en cuanto originario" que se llamará "en cuanto" *hermenéutico*-existencial para diferenciarlo del "en cuanto" *apofántico*, esto es, *mostrativo*, del enunciado.

12. La primera frase de este párrafo anuncia que entre los dos extremos del comprender –el comprender de la ocupación y su extrema contrapartida, el enunciado teorético– hay múltiples grados intermedios. El comprender de la ocupación es quizás el más rico porque cuando estamos ocupados en la vida comprendemos, sin que nos

fijemos en ello, multitud de cosas que nos pasan ordinariamente inadvertidas, pero que están comprendidas en esa cosa maravillosa que es la vida. Piénsese, por ejemplo, en alguien que está barriendo las calles: siente la temperatura del aire, el sonido de los automóviles que se desplazan a lo lejos, siente la presencia de otros, casi siempre desconocidos, y siente, sobre todo, esa cosa honda e indescriptible que es el vivir mismo. Obviamente que esa manera de comprender es de una riqueza infinitamente superior a la comprensión de un enunciado. Entre los enunciados que representan grados intermedios entre el comprender de la ocupación y el comprender del juicio, Heidegger menciona: "enunciados sobre sucesos del mundo circundante, descripción de cosas a la mano, ...etcétera". Por ejemplo, advertir que estoy escribiendo con un lápiz con el que debo presionar el papel porque el lápiz es de mala calidad; advertir que es la hora en que suele llegar el correo; declarar que estamos en un estado de recesión económica. Se trata de cosas bien precisas, pero a la vez, en cierto modo indeterminadas.

13. El párrafo 13 es suficientemente claro por sí mismo, como se verá en el párrafo siguiente.

14. En este párrafo se analiza el modo como el *lógos* es entendido en la ontología antigua, vale decir, el *lógos* es un ente y un ente que está-ahí. Lo primero que está-ahí son las palabras y la secuencia de palabras que son el modo en que el *lógos* se expresa, o sea, "una multitud de palabras *que están ahí juntas*". Ello plantea el problema de definir qué es lo que produce la unidad de estas palabras. Platón se dio cuenta de que esa unidad consiste en que "el *lógos* es siempre un *lógos tinós*", es decir, el *lógos* siempre habla *de* algo. Este algo del cual habla el *lógos* es lo que reúne estas palabras en un todo comprensible. De un "sujeto", por ejemplo, del caballo, se dice que "está galopando". Aristóteles profundiza en qué consiste la relación, expresando que todo juicio es, al mismo tiempo, *synthesis* y *diaíresis*, y no disyuntivamente, como usualmente se piensa. Si yo afirmo de algo que es una tarjeta, al mismo tiempo la separo de todas las demás cosas que no son tarjeta. "Mostrar es reunir y separar".

15. Empieza el párrafo 15 diciendo que lo que con las estructuras formales del "enlazar" y "separar", o mejor aún, con la unidad de ambas, debiera ser descubierto, es el fenómeno del "algo en cuanto algo". Por eso toda cosa debe ser comprendida en función de otra cosa, y esta duplicidad de cosas, junto con reunirlas a ambas, a la vez, las separa en lo que llamamos *interpretación*.

16. Si formalizamos el "enlazar" y el "separar" podemos convertirlos en una relación. En la logística el juicio se convierte en un sistema de correlaciones y se transforma en un objeto de cálculo. La posibilidad y la imposibilidad de una comprensión analítica de la síntesis y la diáiresis están estrechamente relacionadas con el estado de la problemática ontológico fundamental.

17. Esta problemática ontológica influye profundamente en la interpretación del *lógos* y, a la vez, tiene un efecto profundo también en la concepción del juicio, como lo muestra el fenómeno de la *cópula*. Cópula significa "ligadura" y en esta ligadura se muestra que la estructura sintética ha sido un supuesto como si fuera cosa evidente, y que ella, además, manifiesta un carácter determinante en la interpretación. El fenómeno al que se refiere el término "cópula" no tiene nada que ver con ligadura o con enlace. El "es" y su interpretación, tanto si el "es" se encuentra claramente expresado o si está simplemente indicado en la terminación verbal, son parte de los problemas de la analítica existencial, si es cierto que el enunciar y la comprensión del ser son posibilidades existenciales de ser del Dasein mismo. Heidegger anuncia que esta pregunta por el ser se volverá a encontrar en la Tercera Sección de la Primera Parte, cosa que nunca se escribió.

18. Por ahora, sólo se trataba de dejar en claro por medio de la demostración del carácter derivado del enunciado que la lógica arraiga en la analítica existencial del Dasein. En la ontología antigua el *lógos* era interpretado como algo que está-ahí y, a su vez, el ente mostrado por el *lógos* tenía el carácter del estar-ahí.

§ 34 DA-SEIN Y DISCURSO. EL LENGUAJE

1. En este primer párrafo se hace un resumen de eso que se llama "la aperturidad del estar-en-el-mundo". Se señala que sólo ahora se va a tematizar el lenguaje y esto indica que el fenómeno del lenguaje está arraigado en el fenómeno existencial de la aperturidad del Dasein. A continuación se afirma algo cuya importancia se destaca por medio de la letra cursiva: *"El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso [Rede]"*. Esta palabra que Heidegger usó ya en el parágrafo 7 B para traducir la palabra *lógos* es usada ahora en un sentido diferente: el de "discurso". Heidegger escucha ahora en esta palabra su raíz latina e indoeuropea, vale decir, *reor* y **ar-* respectivamente. Esta raíz lleva en sí la idea de articulación. Por consiguiente el discurso es entendido aquí como la articulación de lo comprendido. El discurso no es el lenguaje, sino más bien el fundamento ontológico-existencial del lenguaje. Como se señala en la nota del traductor en la página 479: el discurso no es, como podría entenderse, lo mismo que el lenguaje, sino "que el lenguaje es la manifestación óntica (en palabras, signos, gestos) de esa estructura ontológica que es la *Rede*".

2. La primera frase es el fundamento de lo que se va a decir en seguida: *"El discurso es existencialmente co-originario con la disposición afectiva y el comprender"*. Discurso significa articulación: cuando se discurre se pasa de un primer momento a un segundo momento, y de éste a un tercer momento, etcétera. Por eso el discurso es anterior a la interpretación y al enunciado, puesto que la misma comprensibilidad está articulada en un discurrir. El texto continúa con una frase fundamental: "Lo articulable en la interpretación, y por lo mismo, más originariamente ya en el discurso, ha sido llamado el sentido". Sentido es aquí, para Heidegger, lo que se puede articular en la interpretación y más originariamente en el discurso.

   A eso articulado en el discurso lo llamamos el todo de significaciones. Ese todo, al igual que cualquier todo, se puede descomponer en partes. Y cuando el todo es un todo de significaciones esas partes son "significaciones". El comprender, la disposición afectiva y el discurso son existenciales originarios de la aperturidad. La aperturidad está constituida primariamente por el estar-en-el-mundo. Por eso también el discurso debe tener una forma de ser mundana.

Luego se añade: "La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como discurso*". Aunque el término "expresarse" insinúa la idea de un salir fuera, no es esto exactamente lo que el texto quiere decir, porque la comprensibilidad está siempre fuera. Lo que sucede es que la comprensibilidad, en tanto que está articulada por la *Rede*, sale del plano ontológico y entra en el plano óntico, es decir, se convierte en lenguaje. Precisamente eso es lo que dice el término alemán *sich aussprechen*.

3. El discurso se convierte en un ente intramundano por medio del lenguaje. Es central la frase de este párrafo que dice: "El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que están-ahí". El discurso es existencialmente lenguaje, *Sprache*. El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente articulado por él tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en tanto que arrojado (*geworfen*) y consignado al mundo (*angewiessen In-der-Welt-seins-hat*). Ese ente es el Dasein y lo que el lenguaje articula es precisamente el hablar del Dasein, en tanto que ente que está-en-el-mundo. Una nota del *Hüttenexemplar* añade: "Para el lenguaje, la condición de arrojado, es esencial".

4. En primer lugar notemos que el texto llama al discurso una "estructura existencial de la aperturidad del Dasein". Esto quiere decir que el discurso forma parte constitutiva de la existencia del Dasein. Aquí hay que entender que cuando se tematiza el hablar discursivo se está comprendiendo también la posibilidad del *callar* y *escuchar*. En estos dos fenómenos se hace enteramente clara la función constitutiva del discurso para la existencia humana. La última frase nos dice que a continuación será necesario hacer ver la estructura del discurso en cuanto tal. Es lo que harán los párrafos siguientes.

5. En el párrafo 5 se nos señala que el discurso es "la articulación significante de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo". Esta frase no es sino la conclusión de todo lo que se ha dicho hasta ahora. Se añade que a este estar-en-el-mundo le pertenece el coestar, es decir, el estar con otros y que no hay ningún estar-en-el-mundo que no sea un convivir ocupado. Se afirma que ese convivir tiene, a su vez, un modo de discursividad y como ejemplo de esta discursividad se

pone el asentir y el disentir. Asentir es estar de acuerdo con lo que dice otro y disentir es no estar de acuerdo con otro. Además, el convivir discursivo tiene la forma de exhortar y prevenir (*Warnen*), o sea, decirle a alguien que tenga cuidado, que no vaya por ahí, que no haga una determinada cosa. El convivir discursivo tiene también los modos de la discusión, de la consulta, de la intercesión e incluso (piénsese en la vida política) el modo de "hacer declaraciones" o "hacer discursos". Asimismo, una orden que se da a los subordinados o el deseo de alguna cosa lo son *de algo*. La intercesión –se nos dice– "no está desprovista de algo sobre lo que recae". Se agrega que el discurso (el discurrir) tiene necesariamente este momento estructural porque es una parte constitutiva de la aperturidad del estar-en-el-mundo: "Aquello acerca de lo cual se discurre en el discurso está siempre 'tratado' [*angeredet*]...", en el sentido de "tratar a alguien de usted", como se expresa en la nota de la página 480. Por último, en todo discurso hay "*algo que el discurso dice*": puede ser una constatación, la expresión de un deseo, una pregunta hecha al otro, etcétera.

6. Este párrafo comienza hablando del fenómeno de la comunicación, cuyo análisis se había hecho ya antes (cf. § 33 párrafo 8). Ahora se nos dice que este fenómeno "debe ser comprendido en un sentido ontológicamente amplio". La comunicación enunciativa, como es el caso, por ejemplo, cuando se informa del resultado de una elección, es un caso particular de la comunicación entendida en un sentido existencial fundamental, que es, según nos dice el texto, algo así como la articulación del vivir compensor. Esta lleva a cabo el compartir de la disposición afectiva común y de la comprensión del estar los unos con los otros. La frase siguiente nos dice que la comunicación no es jamás un mero transporte de vivencias (*Transport von Erlebnissen*) desde un sujeto a otro. La coexistencia de unos con otros se revela, antes que nada, en la disposición afectiva común y en el comprender común. El coestar los unos con los otros se comparte de un modo explícito en el discurso; éste ya es previamente; sólo que todavía no ha sido asumido ni apropiado.

7. "Todo discurso sobre...que comunica algo mediante lo dicho en el discurso tiene, a la vez, el carácter del *expresarse* [*Sichaussprechen*]". Con esto no se quiere decir que el Dasein salga fuera porque es-

taba antes dentro de sí mismo, sino que lo que el Dasein muestra es la disposición afectiva de su estar-en. El modo como el Dasein notifica su estado de ánimo lo encontramos en el tono de voz, la modulación de voz, la velocidad del discurso y la manera de hablar (a gritos, con insultos, o suavemente, dulcemente, etcétera). Esto se manifiesta muy claramente en el discurso "poetizante". Un ejemplo de este discurso poetizante es el magnífico libro de Juan Ramón Jiménez, *Platero y yo*.

8. Este párrafo se centra en lo que es el discurso. Y lo primero que se nos dice es que el discurso es una articulación de esos dos existenciales que son constitutivos del ser del Dasein: el comprender y la disposición afectiva. Los momentos que se pueden distinguir en el discurso son: sobre qué recae el discurso, lo dicho en el discurso en cuanto tal, la comunicación y la notificación. Siempre se da a saber algo en todo discurso. Se podría pensar que estas propiedades se muestran empíricamente el lenguaje, pero no es así, ya que algunos de esto momentos pueden faltar o pasar inadvertidos. Con la última frase, Heidegger afirma que estos son los momentos esenciales del discurso, distinguiéndolo así del lenguaje.

9. Hasta ahora los intentos de aprehender la esencia del lenguaje se han orientado hacia algunos de estos momentos. Aun cuando se reunieran estos momentos en forma unitaria, no se lograría definir el lenguaje. Lo esencial consiste en la elaboración previa de la totalidad ontológico-existencial del Dasein, por medio de la analítica del Dasein. Por tanto lo más importante es la estructura del discurso, no la del lenguaje.

10. En este párrafo, Heidegger habla del "escuchar", afirmando que éste aclara la conexión entre el discurso y el comprender. Cuando no hemos escuchado bien decimos que no hemos comprendido. No decimos eso cuando no hemos visto bien o no hemos olido bien. Una idea clave de este párrafo y que no podemos dejar de transcribirla literalmente es: "El escuchar es constitutivo del discurso". El traductor explica esta afirmación señalando en una nota que el discurso al que se refiere aquí Heidegger es "el discurso

exteriorizado"(véase página 480), ya sea en palabras, gestos, ademanes, silencios, cantos, etcétera. El texto añade otra idea clave: "Así como la locución verbal se funda en el discurso, así también la percepción acústica se funda en el escuchar". Podríamos expresarlo con otras palabras: el discurso es el fundamento de una locución verbal; análogamente, el escuchar es el fundamento de la percepción acústica. Lo que hace posible articular una oración o frase es el discurrir. que es un existencial del Dasein; lo que hace posible la percepción acústica es el escuchar. Para entender esta última frase es necesario interpretar la palabra "escuchar" como un comprender e incluso como un tratar de comprender. Cuando se intenta de escuchar a alguien, el Dasein está abierto existencialmente al otro en cuanto coestar. El escuchar constituye "la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio", es decir, podemos, a veces no podemos, escucharnos a nosotros mismos. Nos podemos escuchar como "la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo". "El Dasein escucha porque comprende". "El Dasein es un comprensor estar-en-el-mundo con los otros. Y en esta sujeción al escuchar el Dasein se hace solidario de los otros", puede estar de acuerdo con los otros, puede "hacerles caso", como puede ejercer "los modos privativos del no querer escuchar, del oponerse, obstinarse y dar la espalda".

11. En este párrafo vemos una vez más cómo Heidegger en sus finos análisis apunta al fenómeno más originario, que es distinto a lo que el "sentido común" cree. Señala que el *oír* es siempre un escuchar comprensor y que nunca oímos primeramente ruidos, meros sonidos, "sino la carreta chirriante o la motocicleta".

12. Lo que se explica en el párrafo anterior, vale decir, que oímos primeramente una motocicleta o una carreta chirriante, viene a demostrar que el Dasein está siempre comprensoramente en el mundo y que, como un estar-en-el-mundo, se encuentra siempre *en medio* de entes a la mano dentro del mundo y no de meras sensaciones que fuera necesario sacar de la confusión para "poder llegar finalmente a un 'mundo'".

13. En este párrafo se aplica al lenguaje lo dicho anteriormente. Cuando oímos a alguien que habla, no oímos primeramente el sonido de las palabras, sino que estamos junto con el otro en la cosa misma de la cual se habla. Cuando oigo a alguien, incluso hablando en una lengua que yo no conozco, no estoy oyendo puros sonidos, sino "palabras *incomprensibles*".

14. En el párrafo 14 se habla de lo que ocurre en el "escuchar 'natural'". En este escuchar es posible prestar oído al modo de decir, o sea, a la "dicción", pero eso tan sólo es posible si previamente se comprende lo que está dicho en el discurso. Tan sólo de esta manera es posible "valorar" la adecuación o no adecuación del modo de decir con aquello que es el contenido de dicho decir.

15. De igual modo el discurso de respuesta surge inmediata y directamente de la comprensión de aquello sobre lo que se está hablando.

16. Empieza el párrafo 16 con una importante frase: "Sólo donde se da la posibilidad existencial de discurrir y escuchar se puede oír". Aquel que oye puramente no está escuchando ni comprendiendo. Y aunque se esfuerce en escuchar y en discurrir no va a lograr comprender. La frase que dice que "el que no puede escuchar y necesita sentir". alude a un decir cotidiano alemán en que la mamá amenaza al niño que no quiere hacerle caso con hacerle sentir las palmadas que le dará. El párrafo se resume muy claramente en la afirmación final: "Sólo quien comprende puede escuchar".

17. El tema de este párrafo es el *callar*, que también se funda en el discurrir y en el escuchar. El hablar, se nos dice, no garantiza el progreso de la comprensión. Al contrario, el hablar demasiado de una cosa la encubre y aparenta una claridad que no es otra cosa que la incomprensión de lo trivial. Callar tampoco significa ser mudo ni taciturno. "El que nunca dice nada, no tiene la posibilidad de callar en un determinado momento". O lo que es igual, para poder callar el Dasein debe poder tener algo que decir, o como indica el texto "debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo". El

silencio acalla la habladuría y "posibilita la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros".

18. Por otra parte, el discurso es constitutivo del Ahí, esto es, de la apertura que llevan en sí el comprender y la disposición afectiva. Y puesto que Dasein quiere decir estar-en-el-mundo, el Dasein en tanto que discurre "ya se ha expresado en palabras", o sea, el Dasein tiene lenguaje. A continuación, el texto se refiere a la concepción griega del hombre como *zôon lógon ékhon*: un ente que habla y se pregunta si esta concepción no tendrá que ver con el *diálogo* como forma de vivir de los griegos. Esta interpretación del hombre como ser que habla no tiene nada que ver con que el hombre se comunique por medio de la voz. Los griegos no tenían una palabra para el lenguaje. Ellos comprendieron este fenómeno en forma inmediata como "discurso", es decir, como un existencial fundamental: este ente (el Dasein) es en la forma del descubrimiento del mundo y de sí mismo. El problema que ha surgido con la reflexión filosófica posterior acerca del *lógos* consiste en que éste fue visto en general como "enunciado" y se entendieron las estructuras fundamentales del discurso en función de esta manera de entender el *lógos*. La gramática se fundó en esta concepción del *lógos* y "ésta se funda en la ontología de lo que está-ahí". De igual forma, las categorías lógicas se fundan en el discurso entendido como enunciado. Con esto se ha privado a la lingüística de un fundamento ontológico más originario. Ello requeriría "una comprensión *positiva* de la estructura fundamental *a priori* del discurso en general entendido como un existencial". Con esta finalidad, "habría que preguntar por las formas fundamentales de una posible articulación de todo lo que puede ser comprendido, y no sólo de los entes intramundanos conocidos de un modo teorético y expresados en proposiciones". Habría que entender el discurrir como un existencial fundamental desde una ontología del Dasein. "La doctrina de la significación arraiga en la ontología del Dasein. Su auge y decadencia penden del destino de ésta".

19. Este párrafo es un conjunto de preguntas muy importantes acerca del modo de ser del lenguaje y que derivan de lo que está dicho hasta este momento. El lector puede leerlas en la página 189 del texto español, o en la página 166 del texto alemán.

20. Termina este largo y difícil parágrafo 34 diciendo que la interpretación del lenguaje hecha hasta ahora no ha tenido otra finalidad que mostrar el lugar ontológico de este fenómeno dentro de la constitución de ser del Dasein...

B. EL SER COTIDIANO DEL AHÍ Y LA CAÍDA DEL DASEIN

1. Las estructuras existenciales tratadas hasta aquí han prescindido de la cotidianidad del Dasein. Ahora habrá que responder a la pregunta de cómo se dan la disposición afectiva, el comprender, el discurrir e interpretar en el modo de estar-en-el-mundo del uno. La pregunta es apremiante si se recuerda –como se vio en el Capítulo Cuarto– que el Dasein es absorbido y dominado por el uno en su existencia cotidiana. Habrá que aclarar igualmente qué significa el Dasein arrojado en lo público del uno y qué significa ese carácter público sino que precisamente el modo de la aperturidad del uno.

2. Como quiera que el comprender ha de ser concebido de un modo primario como un poder-ser del Dasein, "será necesario partir de un análisis del comprender e interpretar que son propios del uno", si es que se quiere precisar cuáles son las posibilidades que el ser del Dasein abre y hace suyas en cuanto uno. Estas posibilidades mostrarán, por su parte, una esencial tendencia de ser que es propia de la cotidianidad. Y ésta, una vez aclarada, revelará finalmente un modo de ser originario del Dasein. Y así se podrá ver suficientemente ese modo de ser originario del Dasein. Y de esta manera, aparecerá el fenómeno de la condición de arrojado que ante fue mencionado.

3. En este párrafo se precisa lo que se va a hacer inmediatamente: aclarar la aperturidad del uno en base al modo cotidiano de ser del discurso, la visión y la interpretación. Con respecto a estos fenómenos tenemos que advertir que la interpretación "tiene un propósito puramente ontológico" y que ella no pretende ser una crítica moralizante del uno.

§ 35 LA HABLADURÍA

1. Su expresión alemana es *Gerede*, palabra que no debe entenderse en el sentido peyorativo que tiene nuestra palabra "habladuría". La habladuría es "el modo de ser del comprender y de la interpretación del Dasein cotidiano". El discurso se expresa siempre en palabras. "El discurso es lenguaje". Por debajo de este lenguaje hay una comprensión y una interpretación. En cuanto es expresado, el lenguaje lleva consigo una comprensión e interpretación. El ser de este estado interpretativo tiene la misma manera de ser que el propio Dasein. El Dasein –quiéralo o no– está siempre interpretando de un modo inmediato. Esta interpretación regula el comprender y la disposición afectiva. La expresión lingüística del Dasein cotidiano lleva consigo una comprensión tanto del mundo como del coestar y del estar-en del propio Dasein. Esta comprensión que va junto con la expresión lingüística se refiere a la manera como se descubre el ente y la correspondiente comprensión del ser y, además de eso, concierne a las posibilidades y horizontes que permitirán una ulterior interpretación y articulación conceptual. No sólo debemos referirnos al hecho de que exista un estado interpretativo del Dasein, sino averiguar cuál es el modo propio de ser de su discurso y qué nos dice éste acerca del modo cotidiano de ser del Dasein.

2. El discurso expresado, en cuanto es comunicación, abre al que escucha a participar de lo abierto en el discurso.

3. Como el que escucha ya se halla en la comprensibilidad media no necesita ponerse en una disposición originariamente comprensora hacia aquello de lo cual se habla. "Más que comprender al ente del que se habla, se presta oídos sólo a la hablado en cuanto tal". Lo que Heidegger está diciendo es que cotidianamente todos están moviéndose en la "*misma* medianía".

4. Lo esencial de la comunicación arraiga en "lo hablado". No existe una relación de un verdadero compartir. El mero hecho de que se lo diga, esto es, el *dictum*, la expresión, garantizaría la autenticidad de lo hablado y de su comprensión, así como la auténtica adecuación

a las cosas. El hablar no es propio ni originario, sino que lo que se hace es repetir lo dicho por otros. Se difunde con gran rapidez lo dicho y éste adquiere un carácter autoritario: no se discute. El desarraigo se convierte en una ausencia total de fundamento. Esta habladuría alcanza también al lenguaje escrito. El que repite no sólo se funda en el decir de otros o en el leer a medias. El lenguaje se ha tornado de tal modo inauténtico que el lector medio ya no podrá distinguir entre lo originariamente apropiado y lo meramente repetido. Y esta distinción tampoco ya interesa a la comprensión media, "puesto que ya lo ha comprendido todo".

5. La falta de fundamento de la habladuría es precisamente lo que favorece el acceso a lo público. La habladuría protege del peligro de fracasar en la apropiación genuina de la cosa hablada y desarrolla un tipo de comprensión a la que ya nada le está cerrado. El hablador habla de todo sin interesarse por el fundamento.

6. El discurso lleva siempre el peligro de convertirse en habladuría y, en vez de abrir el estar-en-el-mundo a una comprensión articulada, puede cerrarlo. La habladuría encubre al ente intramundano, aunque no tenga la intención de hacerlo. La habladuría escapa a una decisión consciente; se sigue diciendo y repitiendo, y esto basta para que el abrir se convierta en un cerrar. La habladuría es comprendida habitualmente como descubriente, tanto por el que habla como por el que escucha. De esta manera no permite arraigarse en el fundamento de lo que se habla. "La habladuría es siempre y de suyo una obstrucción".

7. El párrafo 7 profundiza en lo dicho anteriormente.

8. La habladuría está instalada en el modo de ser del Dasein y es muy difícil salir de ella. Todo Dasein está contaminado por el estado interpretativo de la habladuría. "En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación". Lo que está diciendo Heidegger aquí es que podemos liberarnos de la habladuría y sólo así podríamos contemplar más limpiamente lo que nos sale al paso. Es algo

tremendamente difícil porque estamos demasiado insertos en este estado interpretativo. Se añade finalmente que la habladuría no sólo afecta la comprensión, sino a modo que tenemos de ser afectados por las cosas; determina lo que vemos y cómo lo vemos.

9. Este párrafo alude a que la comprensión desarraigada no es un simple estado en el que el Dasein se encuentra momentáneamente, sino que es una forma existencial permanente del Dasein. El Dasein tiene cortadas las relaciones originarias, el contacto directo de sí mismo con el mundo, con los otros y consigo mismo. Sin embargo, el texto señala que el Dasein "sigue estando en medio del 'mundo'" manteniendo esta relación. Y esto significa que sólo un ente cuyo modo de ser es la aperturidad constituida por el discurso afectivamente comprensor tiene la posibilidad de desarraigarse y ese desarraigo no es un mero no-ser del Dasein, sino al contrario, "su más cotidiana y obstinada 'realidad'".

10. En este carácter aparentemente obvio y seguro del estado interpretativo corriente aparece algo que Heidegger llama aquí "fatalidad" y que consiste en que bajo esa obviedad y seguridad del estado interpretativo medio queda oculto, incluso al propio Dasein, lo desazonante que es el hecho de que el Dasein pueda acercarse cada vez más "a una carencia total de fundamento".

§ 36 LA CURIOSIDAD

1. Este párrafo hace mención al hecho de que en el análisis del comprender y la aperturidad del Ahí se hace referencia al *lumen naturale*. En efecto, en el § 31, párrafo 14, se habla de la "claridad" de la visión y se refiere con ello al carácter que se le ha otorgado a la visión desde la filosofía antigua, esto es, se asimiló la visión al comprender. Y es por ello que en el lenguaje común hablamos de "comprender claramente".

2. Lo que constituye principalmente a la visión aparece en la tendencia al "ver" que es propia de la cotidianidad y que se designa con el nombre de *curiosidad* (*Neugier*). Esa tendencia tiene la característica

de no limitarse solamente al ver, sino que indica una modalidad propia del encuentro perceptivo con el mundo. ¿Cuál es esa modalidad? No es meramente cognoscitiva como pensó la filosofía temprana de Grecia. Aristóteles afirma al comienzo de la *Metafísica* que "todos los hombres anhelan por naturaleza el saber [o el ver]". Y agrega que este deseo se muestra en el "placer de ver". La explicación de este texto que nos da Heidegger es bastante laxa: "En el ser del hombre se da esencialmente el cuidado por el ver". Esta frase coloca en el ver la génesis del conocimiento del ente y de su ser. Con ella se comprende el sentido del Fragmento 3 del *Poema* de Parménides: "Lo mismo es pensar y ser", es decir, pensar y ser van íntimamente correlacionados; allí donde hay pensar tiene que haber ser. Sólo se piensa lo que es. Y ese ser comparece para nosotros en el pensar. Por esta razón, Heidegger está utilizando la palabra "intuición", o lo que es igual, percepción intuitiva. Esta tesis será el fundamento de toda la filosofía occidental.

3. En este párrafo se explica como el ver se usa para señalar la percepción de todos los demás sentidos, es decir, el ver ocupa una primacía sobre los demás sentidos para señalar el encuentro perceptivo. Así se dice "*mira* lo que suena", "*mira* cómo huele", etcétera. Y es por esto también que San Agustín llama "concupiscencia de los ojos" a una experiencia de todos los sentidos en general.

4. En este párrafo se hacen dos preguntas que se refieren a la relación entre el ver y la curiosidad.

5. La primera frase de este párrafo retorna al estar-en-el-mundo. Nos dice que este modo de ser del Dasein hace que el Dasein se absorba de un modo inmediato en el mundo de la ocupación. A su vez la ocupación está dirigida por la circunspección, esto es, por esa especie de mirada en torno que descubre lo que está a la mano y lo mantiene en su estar descubierto. Es la circunspección la que hace posible toda realización y toda ejecución, proporcionándole el modo de proceder, los medios que se usarán, la ocasión justa, el momento oportuno. La ocupación, por su parte, puede detenerse cuando se interrumpe la actividad para descansar o cuando se ter-

mina de hacer lo que se estaba haciendo. Pues bien, en el reposo la ocupación no desaparece; en cambio, la circunspección queda libre y sin relación con el mundo del obrar. Por otra parte, l descubrimiento circunspectivo de ese mundo del obrar tiene el carácter de ser de un des-alejar. El texto nos dice: "La circunspección que ha quedado libre ya no tiene nada a la mano de cuyo acercamiento hubiera de ocuparse". En su carácter des-alejante, la circunspección busca nuevas posibilidades de desalejamiento, esto es, dejando lo inmediatamente a la mano, tiende hacia el mundo distante y ajeno. El propio cuidado se convierte en una búsqueda tan sólo del *aspecto* (apariencia) de las cosas del "mundo". Esta es una forma de deshacerse de su propio estar-en-el-mundo y con esto de los entes a la mano de la cotidianidad.

6. Cuando el Dasein entra en la curiosidad le preocupa ver *tan sólo* por ver y no le preocupa comprender el ser de la cosa vista. "Si busca lo nuevo, es sólo para saltar nuevamente desde eso nuevo a otra cosa nueva". No se busca la verdad, lo único que importa es dejarse llevar por las cosas. Hay una "*incapacidad de quedarse* en lo inmediato". Por eso tampoco se busca el ocio contemplativo, sino, por el contrario, la constante novedad y la permanente "*distracción*". La curiosidad es totalmente distinta del asombro que lleva a un cuestionarse; ella "procura un saber, pero tan sólo por haber sabido". La incapacidad de quedarse en lo inmediato fundan el tercer carácter esencial de la curiosidad, que Heidegger llama la *carencia de morada* (*Aufenthaltslosigkeit*). "La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna".

7. Este párrafo establece una relación entre la curiosidad y la habladuría, indicando, por un lado, que la habladuría controla a la curiosidad, al señalar a ésta lo que se debe leer y ver. Por otro, el estar en todas partes y en ninguna de ellas, propio de la curiosidad, está entregado a la habladuría. La curiosidad y habladuría no sólo están una junto a la otra, sino que se arrastran mutuamente. Ambas hacen creer al Dasein que las vive la "presunta autenticidad de una 'vida plenamente vivida'". Esta presunción es la que conduce al tercer fenómeno del Dasein cotidiano, que veremos a continuación: la ambigüedad.

§ 37 LA AMBIGÜEDAD

1. Este primer párrafo advierte que en el convivir cotidiano comparecen muchas cosas que son accesibles a cualquiera. Y de estas cosas cualquiera puede decir algo. Como en el convivir cotidiano prevalecen la habladuría y la curiosidad que se expanden rápidamente, se hace cada vez más difícil distinguir entre lo que ha sido o no ha sido una comprensión auténtica, tanto respecto a las cosas como al coestar en cuanto tal y a la relación del Dasein consigo mismo.

2. En la convivencia cotidiana las cosas suelen parecer bien comprendidas o aprehendidas, o incluso expresadas, aunque no lo están. Como también a veces aquello que está comprendido pareciera no estarlo. La ambigüedad se produce no sólo respecto de la disposición de ciertas cosas y del hacer de ciertas cosas, sino también de aquello que se disfruta; por ejemplo, se encuentra satisfacción en cosas que hacen daño. Asimismo atañe al comprender tanto las posibilidades como la modalidad del proyecto del Dasein; no sólo se cree conocer lo que sucede, sino igualmente lo que va a suceder o lo que debiera propiamente suceder. Y de todo ello se discute ampliamente. Cada cual cree saber y presentir lo que otros saben y presienten. "Yo sabía lo que iba a pasar" o "¡cómo no lo iba yo a saber!". La forma más fuerte como la ambigüedad invade al Dasein es cuando alguien se jacta de "estar en la pista" de algo y lo está solamente de oídas: "quien verdaderamente está en la pista de una cosa no lo dice".

3. Cuando se realiza efectivamente aquello que se sospechaba, el *uno* pierde inmediatamente el interés por la cosa: ¡ya no es novedad! No había un verdadero interés y compromiso del *uno* con la cosa ni con el otro; el interés se mantenía mientras permanecía un presentir en común. Ese compromiso con el otro se pierde cuando lo presentido llega a realizarse. Y al suceder esto el Dasein se ve forzado a volver sobre sí mismo, porque la habladuría y la curiosidad pierden su poder. Además, la habladuría y la curiosidad se vengan haciendo creer al Dasein que por haber presentido el hecho, es él quien lo podría haber realizado. En el fondo, la habladuría se molesta de que lo

presentido por ella se haya producido *realmente* y, de esta forma, no pueda seguir presintiendo.

4. Ahora bien, como el tiempo del Dasein comprometido en el silencio, en ese silencio que puede ser el de la realización o del verdadero fracaso, es más lento que la habladuría que vive a toda prisa, la habladuría habrá llegado antes a otra cosa nueva. Algo nuevo ya se ha anticipado a la habladuría cuando lo presentido se ha hecho realidad. La habladuría y la curiosidad se cuidan en su ambigüedad de que lo recientemente creado haya envejecido en el momento de su aparición. Eso recientemente creado se podrá manifestar libre y positivamente una vez que haya desaparecido la habladuría que lo encubre.

5. La ambigüedad hace aparecer a lo presentado en la habladuría y en la curiosidad como el verdadero acontecer; en cambio descalifica a la realización como algo sin importancia. Junto con ello el uno nunca ve las posibilidades de lo realizado; "se *equivoca*" constantemente. La ambigüedad acontece siempre en el Ahí, esto es, "en *la* aperturidad pública del convivir, donde la más bulliciosa habladuría y la curiosidad más ingeniosa mantienen el 'quehacer' en marcha, allí donde cotidianamente todo sucede y en el fondo, no sucede nada".

6. Este párrafo señala cómo la ambigüedad facilita el surgimiento de los fenómenos de la habladuría y la curiosidad.

7. Por la ambigüedad, que impregna totalmente el convivir, el otro se hace "presente" por lo que se ha oído y dicho de él. En medio del convivir auténtico se desliza la habladuría. Cada uno se fija ante todo en lo que el otro va a decir y en su comportamiento. La convivencia que se produce en la condición del "uno" no es en absoluto una unión completa, sino un tenso vigilarse los unos a los otros o, como dice el texto, "un secreto y recíproco espionaje". Bajo la máscara del recíproco estar abiertos los unos a los otros se oculta un estar contra los demás.

8. Este párrafo aclara que en el origen de la ambigüedad no hay nada intencional ni deliberado, como tampoco ella está provocada por algún Dasein singular. La ambigüedad surge en el convivir en cuanto el Dasein está *arrojado* en el mundo. Ella está oculta públicamente; el uno se resiste a aceptar una interpretación que lo delate como tal. No se puede pretender que el uno consienta en esta explicación respecto de su actuar.

9. Este párrafo señala que hay una íntima conexión de ser entre los fenómenos de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad y se apunta a lo que se hará a continuación: "Será necesario aprehender de manera ontológico-existencial el modo de ser de esta conexión". Es lo que se hará en el parágrafo 38.

§ 38 LA CAÍDA Y LA CONDICIÓN DE ARROJADO

1. La habladuría, la curiosidad y la ambigüedad caracterizan el modo como el Dasein vive cotidianamente su Ahí, es decir, su aperturidad. La segunda frase aclara mejor lo que decía la frase anterior y destaca que esas determinaciones existenciales no son algo que tenga el carácter de un estar-ahí dentro del Dasein, sino que son constitutivas de su propio ser. Aparece a continuación, por primera vez, un término muy importante en *Ser y tiempo*: el *Verfallen* del Dasein, la caída. Con este término, Heidegger se refiere a un modo fundamental del ser de la cotidianidad del Dasein. Véase la nota del traductor en la página 482, que aclara este concepto de *"caída"*.

2. El término *Verfallen* no tiene ninguna connotación negativa ni tampoco ética. El significado de la palabra "caída" en este contexto es el siguiente: el Dasein está sumergido en medio de las cosas del mundo del que se ocupa. El Dasein se halla perdido en lo público del uno: "ha desertado siempre...del poder-ser-sí-mismo-propio, y ha caído en el 'mundo", estando dominado por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. La *impropiedad* se hará más precisa por medio de la interpretación de la *caída*. Esa *impropiedad* no se debe entender como una negación de ser en el Dasein. "La impropiedad no mienta un no estar-ya-en-el-mundo...";entiéndase: algo como un *estar a medias* en el mundo o un absoluto no estar en él. Por el contrario, el

texto afirma que es un "modo eminente" del estar-en-el-mundo. En este caso, queda absorto por las cosas del mundo y por los otros en el uno. Este no-ser-sí-mismo es el modo como el Dasein se mueve ordinariamente.

3. En el párrafo siguiente se nos dice que este estado de caída del Dasein no significa algo así como un descenso de un estado más puro y más alto. Desde el punto de vista óntico y ontológico no hay forma de hacer una afirmación de esta índole.

4. El Dasein "cadente" –entiéndase: que está cayendo en todo momento– ha desertado ya *de sí mismo*, comprendida esa deserción como un hecho ya acontecido. Ha caído en ese mismo mundo que forma parte de su ser: "La caída es una determinación existencial del Dasein"; no es algo que al Dasein pueda o no pueda sucederle. Es un hecho fáctico. Es muy importante detenerse en la frase que dice "del Dasein en cuanto ente que *está-ahí*" (la cursiva es nuestra), porque ella está indicando que la caída no tiene el carácter de convertir al Dasein en un ente que está-ahí delante, es decir, en un *Vorhandenes*. Tampoco se refiere a relaciones de tipo *Vorhandenes*, sea con algún ente del que pudiera "proceder", o con el cual el Dasein pudiera tener alguna relación (*commercium*).

5. Este párrafo es claro y no requiere mayor explicación.

6. Este texto se refiere al hecho de que cuando se trató la constitución fundamental del Dasein como estar-en-el-mundo, y se vio la ocupación y la solicitud como modos fundamentales del estar-en, no se consideró el modo de ser cotidiano de ellos. Asimismo, se descartó la comprensión del Dasein como un sujeto frente a un objeto. Pudo quedar la impresión de que el estar-en-el-mundo es algo así como una "armazón rígida", que permanece intocada a través de los distintos comportamientos del Dasein. El fenómeno de la caída se encargará de echar por tierra esta presunta "armazón": "...la caída pone de manifiesto en forma palpable una *modalidad existencial* del estar-en-el-mundo". Es lo que nos aclarará el párrafo siguiente.

7. Aquí se aclara en qué forma el modo del estar-ahí del Dasein cotidiano, es decir, la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad son modos inauténticos que abren todas las cosas y, en el fondo, no abren ninguna.

8. En este párrafo, Heidegger se pregunta: "¿Qué estructura muestra la 'movilidad' de la caída?" La respuesta aparecerá en los párrafos siguientes. Habría que aclarar que con la palabra "movilidad", Heidegger está dando a entender que la caída no es algo estático, como lo destaca el traductor en una nota al parágrafo 38, "sino es algo que crece, que se despliega" (página 482). Efectivamente, la caída es un movimiento que va llevando cada vez más a que el Dasein traicione su propio ser. Y por eso se habla de un "movimiento" de caída.

9. La habladuría y su estado interpretativo público van implicados en el convivir: "la habladuría no está-ahí por sí misma como un producto desvinculado de ese convivir". Tampoco es un universal que se haría realidad en el Dasein individual. Se descarta igualmente que la habladuría surja de algo exterior que actuara sobre el Dasein. Muy importante es lo que sigue a continuación: si es el propio Dasein el que se confiere a sí mismo a través de la habladuría la posibilidad de perderse en el uno, ello "significa que el Dasein prepara para sí mismo la constante tentación de caer". "El estar en el mundo es en sí mismo *tentador*" (*Versucherisch*). Lo que se quiere decir en el fondo es que el propio Dasein se tienta a sí mismo, que la caída no le viene desde fuera, sino que le viene desde su propio ser.

10. El estado interpretativo público de la habladuría y de la ambigüedad mantienen la caída del Dasein haciéndole creer que, al haber visto y comprendido todo, ha alcanzado un estado de realización de todas sus posibilidades, es decir, autenticidad, plenitud, certeza. Impide también la necesidad de una auténtica comprensión afectivamente dispuesta. Esta presunción deja al Dasein en un estado de *tranquilización* en el cual todo está en orden perfecto. La última frase es muy importante, ya que resume todo lo anterior: "El cadente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo, *tranquilizante*".

11. El párrafo 11 es de gran importancia. Señala que la tranquilidad de la existencia impropia de caída no lleva a una quietud ni a una inactividad, sino todo lo contrario, a un "ajetreo" sin freno; esta tranquilidad impropia "*acrecienta* la caída". En medio de este estado el Dasein puede caer en la tentación de extremar la curiosidad hacia las culturas más extrañas para llegar a aclararse a sí mismo. Es algo que lo vemos hoy por todas partes. Esta curiosidad abierta en todas las direcciones hace creer al Dasein que posee una comprensión universal. Sin embargo, "queda indeterminado e incuestionado *qué* es lo que propiamente hay que comprender". El Dasein se encuentra perdido, está confundido, porque la comprensión de su *más propio* ser le queda oculta, y por eso este modo de estar-en-el-mundo que el texto llama "cadente", es al mismo tiempo, alienante (*entfremdend*).

12. Esta alienación no implica que el Dasein quede de hecho sacado de sí mismo. Por el contrario, se involucra en los más exagerados caminos para conocerse a sí mismo: múltiples formas de "autoanálisis", "caracterologías" y "tipologías". Esta alienación le cierra al Dasein la posibilidad de ser propio, aunque fuera tan sólo la posibilidad de un auténtico fracaso y, sin embargo, tampoco lo entrega a un ente que no sea él mismo, sino que lo fuerza a la impropiedad, que es precisamente un posible modo de ser sí mismo. "La alienación tentadora y tranquilizante de la caída lleva, en su propia movilidad, a que el Dasein se *enrede* en sí mismo".

13. El párrafo enumera los modos del ser que caracterizan a la caída y que están indicados en letra cursiva en los párrafos anteriores: *tentación, tranquilización, alienación* y *enredarse en sí mismo*. A esta posibilidad de "ir cayendo" "en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia" se la llama *despeñamiento* (*Absturz*). Lo público oculta esta caída llamándola "progreso" y "vida concreta".

14. El despeñamiento impide al Dasein proyectarse en sus posibilidades propias y lo arrastra hacia una tranquila presunción de poder alcanzarlo todo. El Dasein se encuentra en un proceso constante de arrastre hacia la condición de impropio, simulando que se encuen-

tra en la condición de propiedad. Este "movimiento hacia dentro del uno" es lo que el texto llama "torbellino" (*Wirbel*), que es algo así como una vorágine.

15. El estado de caída no sólo se refiere al estar-en-el-mundo existencialmente. En cuanto caída en torbellino manifiesta también el carácter de estar lanzado y de estar en movilidad, que es propio de la condición de arrojado. Esta condición de arrojado puede imponérsele al Dasein en la disposición afectiva. Se añade que la condición de arrojado no es un mero "hecho consumado". Tampoco es un *factum* plenamente acabado, ya que lo propio de la facticidad de este *factum* es que el Dasein se encuentra en estado de lanzamiento y que, a la vez, sea absorbido en el torbellino de la impropiedad del uno. Se nos dice que la condición de arrojado pertenece a un ente al que le va su ser en su propio ser, es decir, que el ser del Dasein no está hecho, sino que lo tiene que hacer él mismo a lo largo de su existencia. Esto es lo que Heidegger quiere decir con la afirmación: "El Dasein existe fácticamente".

16. En este párrafo, Heidegger plantea el problema siguiente: ¿sigue siendo Dasein este ente que *se ha perdido* en la cotidianidad y que vive *lejos de sí* en la caída? ¿Puede atribuírsele al Dasein la idea formal de existencia, es decir, puede pensarse al Dasein como un ente al que en su ser *le va* su poder-ser? Se responde en primer lugar que la caída no puede interpretarse como algo que le sucede a un Dasein entendido a la manera de un ente aislado, que se halla en un mundo entendido como un objeto. El mundo en este caso se convertiría en un ente intramundano. La posición de Heidegger es radicalmente distinta: el Dasein tiene una *estructura de ser*, como ya se ha mostrado anteriormente, que consiste en estar-en-el-mundo. En la caída no está en absoluto en cuestión el estar-en-el-mundo; al contrario, se afirma que la impropiedad es un *modo del estar-en-el-mundo*. El Dasein puede *caer* justamente porque su estar abierto lo es por medio del comprender y de la disposición afectiva, que son justamente las dimensiones que se tornan impropias. La existencia *propia* no será sino una manera modificada de asumir esta cotidianidad impropia.

17. Este párrafo nos dice que la caída no es un fenómeno negativo del Dasein, sino que muestra algo esencial de él, y este fenómeno, en vez de determinar "el lado nocturno" del Dasein, nos muestra "la totalidad de sus días". Con esto se quiere decir que el Dasein siempre está expuesto a la caída.

18. Como consecuencia de lo anterior se nos dice que la interpretación ontológico-existencial no hace ningún tipo de declaraciones acerca de la corrupción de la naturaleza humana y no lo hace, porque su problemática es previa, anterior, a todo tipo de pronunciamiento de este tipo de cosas. Fundamental es la siguiente frase del texto: "La caída es un concepto ontológico de movimiento". En cambio, desde el punto de vista óntico, no se pronuncia sobre la posibilidad de que el hombre esté sumido en el pecado, en la corrupción, o si peregrina en esta tierra en una perfección total, o se encuentra en un estado intermedio, que es el *status gratiae*. Tanto la fe como las concepciones del mundo, si se pronuncian en algún sentido, tendrán que retornar a las estructuras existenciales que han sido mostradas aquí, "supuesto que aspiren...a una comprensión *conceptual*".

19. Este párrafo es un magnífico resumen de lo abarcado por el Capítulo Quinto, al que consideramos que no hay nada que agregar.

20. El Capítulo Quinto tuvo como finalidad mostrar los rasgos fundamentales de la constitución existencial del Dasein. Por medio de él se ha preparado lo que será tratado en el Capítulo sexto: el fenómeno del "cuidado" (*Sorge*).

CAPÍTULO SEXTO

El cuidado como ser del Dasein

El título apunta hacia la totalidad del Dasein, que está constituida por lo que en alemán se llama *die Sorge*. Esta frase ha sido traducida al castellano por la expresión "el cuidado".

§ 39 LA PREGUNTA POR LA TOTALIDAD ORIGINARIA DEL TODO ESTRUCTURAL DEL DASEIN

1. La primera frase de este párrafo se refiere a lo que en los párrafos anteriores se había llamado "estar-en-el-mundo". Ahora se nos dice que esta estructura tiene dos características: 1° es "originaria" y, 2° es "siempre *total*". La traducción actual de este "siempre" es la palabra "constantemente". Nos parece que este término (constantemente) no es plenamente exacto. Lo que se quiere expresar es que *siempre* esta estructura es *total* (*ständig ganze*), o sea, no puede ser separada en partes. Sin embargo, se nos dice a continuación: "En los capítulos precedentes (Primera Sección, capítulos 2-5) ha sido aclarado el fenómeno del estar-en-el-mundo en su carácter de todo y –siempre sobre esta base– también en sus momentos constitutivos". A continuación se señala que ese carácter de "todo" ha perdido su aparente vacuidad, que es propia de un primer bosquejo general. Muy importante es la frase que viene a continuación: "Ciertamente, la *multiplicidad* [*Vielfältigkeit*] fenoménica de este todo estructural y de su modo de ser cotidiano puede fácilmente obstruir la mirada fenomenológica *unitaria* hacia el todo en cuanto tal". Se debe por tanto preparar de una manera segura el terreno para que la pregunta que ahora se plantea pueda ser res-

pondida: "*¿cómo ha de ser determinada desde un punto de vista ontológico-existencial la totalidad del todo estructural que se ha mostrado?*"

2. La primera frase quiere decir que a la estructura del Dasein le pertenece la facticidad, es decir, el hecho de estar siendo. Luego se plantea la cuestión de la relación entre la existencialidad y la facticidad, o la *esencial* pertenencia de ésta a aquélla. En virtud de la disposición afectiva (entiéndase: de su capacidad de sentimientos), el Dasein es presentado ante sí mismo y es abierto para sí mismo en su condición de arrojado. La condición de arrojado consiste en un modo de ser de un ente que siempre *es* sus posibilidades, de tal manera que se comprende siempre a sí mismo desde esas posibilidades y se proyecta desde ellas. Y nos recuerda Heidegger que al estar-en-el-mundo le corresponde igualmente estar en medio de lo a la mano como el estar con los otros. Todo ese conjunto es en vistas de sí mismo, o sea para que él sea lo que es. Ese sí mismo del cual se habla aquí es el sí mismo impropio, el uno-mismo. Y por eso mismo ya está siempre caído. La frase final del párrafo es una brillante definición de la cotidianidad media del Dasein.

3. El párrafo plantea un grave problema: si es posible aprehender el todo de la estructura del Dasein cotidiano y si hay alguna vía para llegar fenoménicamente a este todo, y desde él comprender sus estructuras y sus posibilidades existenciales con sus distintas modificaciones.

4. Este párrafo profundiza en la problemática planteada en el párrafo anterior afirmando que el todo estructural no se puede alcanzar por medio de un "ensamblaje de elementos", porque todo ensamblaje requiere un plano "arquitectónico". El "*ser* del Dasein" (la cursiva es nuestra) sólo se hace accesible "en una mirada...que *atraviesa* este todo *en busca de un* fenómeno originariamente unitario", presente en el todo y fundante de los momentos de la estructura de ese todo. Tampoco este todo puede ser alcanzado por un compendio de los momentos estructurales del Dasein tratados hasta ahora. "La pregunta por el carácter existencial fundamental del Dasein es esencialmente diferente de la pregunta por el ser de un ente que está-ahí". Se enumeran luego una serie de posibilidades que no constituyen

una vía de acceso a la estructura ontológica del Dasein. Estas son, por ejemplo, la experiencia cotidiana circunmundana, la percepción inmanente de las vivencias, una mera idea del hombre. ¿Será entonces posible "encontrar la vía de acceso óntico-ontológica al Dasein exigida *por él mismo* como la única adecuada?"

5. Este párrafo nos recuerda que la comprensión y la disposición afectiva son los modos de aperturidad del Dasein. La pregunta que se formula aquí es si acaso hay una disposición afectiva que abra en *forma eminente* al Dasein para sí mismo.

6. Para la tarea de la analítica existencial y para sacar a luz el ser del Dasein se deberá buscar "una *de las más amplias* y *originarias* posibilidades de apertura, implícita en el Dasein mismo". Esta apertura ha de hacer accesible al Dasein en forma *"simplificada"*, es decir, ha de mostrar la totalidad estructural del Dasein "de un modo elemental".

7. La disposición afectiva que cumple con estas exigencias metodológicas es el fenómeno de la *angustia*. La angustia, entendida ahora como posibilidad de ser del Dasein, presenta, por una parte, al Dasein mismo que en ella ha sido abierto y presenta, al mismo tiempo, el fundamento visto como un fenómeno que hace posible una captación explícita de la "totalidad originaria de ser del Dasein". El ser del Dasein se revelará en la angustia como cuidado. El cuidado es *"un fenómeno existencial fundamental"* que pide una delimitación respecto a otros fenómenos que a primera vista parecerían idénticos al cuidado, pero que más bien se fundan en él. Esos otros fenómenos son la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso.

8. La interpretación ontológica del Dasein en tanto que cuidado –como toda interpretación ontológica– sobrepasa lejos en contenido a lo que se presenta en la comprensión preontológica del ser y al mero conocimiento óntico del ente. El punto de partida óntico de la interpretación ontológica del cuidado –la angustia– puede parecer rebuscado o simplemente una mera invención. Se hace necesaria, por lo tanto, una *"comprobación preontológica* (la cursiva es nuestra) de la interpretación del Dasein como *cuidado"*. Esta comprobación

la hallaremos en el hecho de que desde la antigüedad el Dasein fue interpretado como cuidado (*cura*), aunque sólo haya sido preontológicamente. La hallaremos en un texto que no es estrictamente filosófico, que aparece en el parágrafo 42, página 219.

9. Lo primero que se nos dice en el párrafo 9 es que la analítica del Dasein que penetra hasta el fenómeno mismo del cuidado, tiene como función preparar la problemática ontológico-fundamental (la pregunta por el sentido del ser en general). Para ello se dirigirá la mirada en esta dirección, partiendo de lo que hasta ahora hemos logrado aclarar y desde ahí yendo más allá de una antropología existencial *a priori*. Por ésta creemos que se está entendiendo una antropología que no es la antropología científica, sino que es una antropología existencial que parte de la existencia del hombre y por eso será necesario volver a examinar en forma más detenida y más profunda *aquellos* fenómenos que están en conexión estrecha con la pregunta que se está haciendo en esta obra *de Ser y tiempo*, que es la pregunta por el ser. Estos fenómenos son ante todo los modos de ser de los entes intramundanos, como, por ejemplo, el estar a la mano y el estar-ahí, que se refieren a entes intramundanos que son diferentes del Dasein. Hasta hoy la ontología ha comprendido el ser partiendo del estar-ahí, esto es, lo ha comprendido como realidad. En cambio ha dejado de fijar ontológicamente el ser del Dasein. Por ello será necesario examinar la conexión ontológica del cuidado, de la mundanidad y del estar-ahí (realidad). Este concepto de realidad que aquí aparece es totalmente contrario a la idea de realidad en Xavier Zubiri. Para éste, *realidad* es aquello que es "de suyo", esto es, desde sí mismo y por sí mismo. El concepto de realidad que va a discutir Heidegger es el concepto corriente de realidad, que está orientado por la idea del realismo y del idealismo.

10. Empieza este párrafo con una afirmación que en cierto modo podría identificarse con las ideas de Zubiri. "El ente *es* independientemente de la experiencia, conocimiento y aprehensión por medio de los cuales queda abierto, descubierto y determinado". Notemos que esta es la definición corriente del realismo. Pero el texto añade a continuación algo que supera enteramente al realismo. Se dice que "el ser sólo 'es' en la comprensión de aquel ente cuyo ser le pertene-

ce eso que llamamos comprensión del ser". Esta distinción que hace aquí el texto entre el ente y el ser es absolutamente nueva, no porque no se haya hecho nunca, sino porque hace la distinción entre ente y ser basada en el hecho de que el ser sólo "es" en la comprensión de aquel ente a cuyo ser le es propia la comprensión del ser, el Dasein. El ser siempre se manifiesta en alguna forma y esto por la necesaria conexión que existe entre ser y comprensión. Una nota del *Hüttenexemplar* nos aclara esta conexión entre ser y comprensión con las siguientes palabras: "por consiguiente entre ser y Dasein". Esto lleva a la necesidad de una aclaración ontológica del fenómeno de la verdad, que se hará en base a la interpretación que ya está hecha de los fenómenos de la aperturidad, del estar al descubierto, de la interpretación y del enunciado.

11. El último párrafo de este parágrafo anuncia los temas que serán tratados en los parágrafos siguientes de la Primera sección.

§ 40 LA DISPOSICIÓN AFECTIVA FUNDAMENTAL DE LA ANGUSTIA COMO MODO EMINENTE DE LA APERTURIDAD DEL DASEIN

1. Lo que nos va a dar una información óntica, es decir, del Dasein como ente, es una determinada posibilidad de ser del Dasein, constituida por los fenómenos de la aperturidad del comprender y de la disposición afectiva. ¿En qué se funda el hecho de que sea la angustia la que abre eminentemente al Dasein fenomenológicamente en su ser o "al menos pueda recibir de ella una preparación suficiente"?

2. Una posibilidad para acercarse a la totalidad del ser del Dasein es partir del análisis de la caída que ya ha sido desarrollado. Esta caída se caracteriza por la absorción en el uno y en el "mundo" del que nos ocupamos y que manifiesta algo así como una *huida* del Dasein ante sí mismo en tanto que propio. Esta posibilidad pareciera ser poco apta para lo que se busca, ya que esa huida de la que estamos hablando nos lleva lejos del Dasein. Sin embargo, en la investigación que se va a llevar a cabo hay que cuidarse de no confundir el plano óntico-existentivo con el plano ontológico-existencial o, lo que es lo mismo, no saltarse los fenómenos positivos de lo óntico que sirven de base para lo ontológico.

3. En el párrafo 3 se acepta algo que podría objetarse a lo dicho anteriormente. Efectivamente, en la caída el Dasein está ónticamente, existentivamente cerrado. Pero este estar cerrado no es sino privación de una aperturidad que queda manifiesta en el hecho de que el Dasein huye de sí mismo; y si huye es que el sí mismo lo persigue. Literalmente se nos dice lo siguiente: "En el ante-qué de la huida el Dasein viene precisamente 'tras' de sí". "Tan sólo en la medida en que el Dasein es llevado por esencia ontológicamente ante sí mismo por su propia aperturidad, *puede* también huir *ante* sí mismo". En la frase siguiente se reconoce que eso ante lo que se huye *"no queda aprehendido"* en este darse la espalda ni tampoco queda experimentado en una especie de vuelta hacia atrás. Pero, en el momento en que se le da la espalda al ante qué, éste queda abierto "Ahí". La frase que sigue es muy importante: ella nos dice que el óntico-existentivo darse la espalda ofrece ónticamente la posibilidad ontológico-existencial de entender el ante-qué de la huida. En lo óntico mismo que es el darse la espalda es posible comprender y conceptualizar el ante-qué de la huida en una vuelta hacia atrás que interpreta lo que ve de un modo fenomenológico.

4. Este párrafo comienza comentando lo que se ha dicho en el tercero, es decir, que cuando nos orientamos por el fenómeno de la caída no estamos necesariamente excluyendo la posible averiguación ontológica de algo que ya ha sido abierto en el Dasein por el fenómeno de la caída. Precisamente es al revés, puesto que el lugar donde la interpretación está menos expuesta a una autocomprensión falsa del Dasein es en esta orientación que se está haciendo por el fenómeno de la caída. La caída no hace más que explicar algo que el Dasein mismo abre de modo óntico. El fenómeno que nos permita avanzar por medio de un comprender afectivamente dispuesto hacia la comprensión del ser del Dasein tiene una mayor validez metodológica cuanto más originario sea como disposición afectiva aperiente. Este fenómeno podría ser la angustia.

5. En este párrafo, Heidegger afirma que para entender el fenómeno de la angustia ya se ha avanzado algo con el análisis del miedo que se encuentra en el parágrafo 30. En efecto, por lo ordinario, angus-

tia y miedo suelen ser indiferenciados. "Intentaremos acercarnos al fenómeno de la angustia por pasos contados".

6. Analicemos ahora "estos pasos contados". Se nos dice, en primer lugar, esa caída del Dasein en el uno y en el mundo de la ocupación ha sido llamada anteriormente "huida ante sí mismo". Sin embargo, no todo retroceder ante algo, ni tampoco darle la espalda a algo, es necesariamente una huida. En el fenómeno del miedo hemos visto ya que se huye ante lo abierto por el miedo, es decir, ante lo amenazante, que es siempre un ente intramundano perjudicial. En la caída el Dasein huye de sí mismo porque su sí mismo se presenta como amenazante. Como el Dasein no es un ente intramundano no podemos afirmar que el Dasein se "teme" a sí mismo.

7. El darse la espalda de la caída no es un huir que esté fundado en el miedo a un ente intramundano. Más bien, en la caída se da un absorberse en el ente intramundano, es decir, en el uno y en el mundo de la ocupación. *"El darse la espalda propio de la caída se funda más bien en la angustia, y ésta, a su vez, hace posible el miedo"*.

8. Para entender mejor lo que significa esta huida cadente del Dasein ante sí mismo es necesario tener presente la estructura del estar-en-el-mundo, que es la constitución fundamental del Dasein. Y se agrega en cursiva a modo de síntesis: *"El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal"*. Luego el texto se pregunta cómo se distingue radicalmente el objeto de la angustia de lo que es el objeto del miedo. Como el objeto de la angustia no es un ente intramundano, no puede estar en condición respectiva. Lo amenazante en la angustia, a diferencia de lo que ocurre en el miedo, es enteramente indeterminado. No se trata tan sólo de este carácter indeterminado del objeto de la angustia, sino que se afirma que "los entes intramundanos no son en absoluto 'relevantes'", es decir, no tienen ninguna injerencia en la aparición de la angustia. Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo tiene que ver con la angustia. Todo ello carece de importancia. "El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia".

9. En la angustia no sabemos cuál es su objeto ni de dónde proviene. Lo propio de la angustia es que su objeto no está en ninguna parte, lo cual no significa que no sea algo. Por lo tanto, no puede acercarse desde algún lugar: "ya está en el 'Ahí' –y, sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime y le corta a uno el aliento– y, sin embargo, en ninguna parte".

10. ¿De qué se angustia la angustia? Del mundo en cuanto tal. El ente intramundano se ha vuelto enteramente insignificante y, en virtud de esta falta de significatividad de los entes intramundanos, sólo permanece la simple mundanidad del mundo, sin nada adentro.

11. Lo que oprime no es algo determinado, tal o cual cosa. Tampoco es la totalidad de lo que está ahí, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, y esta posibilidad no es otra cosa que el mundo mismo. Precisamente por esto, cuando la angustia se calma se suele decir: "En realidad no era nada". Con esto se da a entender que eso que nos estaba angustiando no es una cosa a la manera de aquellas que tenemos en el vivir cotidiano. A la vez, esta nada de la circunspección no es una nada total. "La nada del estar a la mano se funda en el más originario 'algo': en el *mundo*". Este mundo pertenece por esencia al ser del Dasein y, por consiguiente, la nada, esto es, el mundo en cuanto tal, se nos ha mostrado como aquello por lo que la angustia se angustia.

12. "El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo". No se trata de que se prescinda reflexivamente de los entes intramundanos y sólo se piense en el mundo, lo que produciría en nosotros la angustia. La angustia, en tanto que disposición afectiva, abre por primera vez el mundo en cuanto mundo. Por supuesto, no se trata de que por la angustia se adquiera el concepto de la mundanidad del mundo. Esta abertura intelectual del mundo no es en absoluto el concepto de mundo, sino la presencia vital del mundo mismo.

13. Este párrafo dice que la angustia no es sólo un *ante* algo, sino también una angustia *por.* Este párrafo junto a los párrafos 14 y 15 siguientes están dedicados a aclarar en qué consiste esta angustia *por.*

Este *por* se refiere a que la amenaza no es por algo concreto, sino por algo indeterminado. El Dasein no se angustia, por ejemplo, ante el hecho de un posible no poder caminar. Esa amenaza de un no poder caminar es perfectamente determinada, y por consiguiente, puede producir miedo. Pero puede producir angustia en cuanto la amenaza junto con impedir caminar, amenaza mi vida completa. La angustia deja al Dasein absolutamente solo y, por lo tanto, ya no puede comprenderse a sí mismo en forma *cadente*, es decir, a partir del "mundo", entendido como totalidad de cosas, ni a partir del estado interpretativo *público*. El Dasein ya no puede escapar de sí mismo y vivir de lo anónimo o de lo que todos dicen. "La angustia aísla al Dasein en su más *propio* [destacado por nosotros] estar-en-el-mundo, que en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades". Esto quiere decir que a través de la angustia el Dasein sale de la caída y del uno, y se proyecta en posibilidades propias. Es lo que nos dice resumidamente la última frase del párrafo: "Con el 'por' del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein, *como ser-posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento". Como se ha dicho anteriormente, el "por" del angustiarse se refiere a qué es lo que produce la angustia, y eso que produce la angustia es siempre una posibilidad: me angustio porque me *puedo* morir de esta enfermedad.

14. A través de la angustia se le abre al Dasein el hecho de *estar vuelto hacia* su más propio poder-ser, esto es, se le revela la libertad de escogerse a sí mismo y de tomar su ser en *sus manos*. La angustia conduce al Dasein hacia su *ser libre para*, para la propiedad de ser lo que él es desde siempre. Ese ser propio del Dasein consiste en estar entregado a su *propio* poder ser en el mundo. Todo esto nos está hablando de que el Dasein a través de la angustia queda libre, escapa del comprenderse a sí mismo desde la impropiedad.

15. En este párrafo, Heidegger señala la identidad entre aquello *por lo que* la angustia se angustia y aquello *ante lo que* ella se angustia. Esa cosa idéntica no es sino el estar-en-el-mundo. En la segunda frase se precisa que esta identidad del ante-qué y el porqué de la angustia abarca también al angustiarse mismo; la razón es que el angustiarse como disposición afectiva es *un modo fundamental* [destacado

por nosotros] del estar-en-el-mundo. Estamos ante *"una disposición afectiva eminente"* porque en la angustia sucede algo extraordinario: se abre el mundo como mundo y el Dasein en cuanto *estar-en* queda abierto como un *"poder-ser aislado, puro y arrojado"*. Pero este aparente solipsismo no es tal, ya que el Dasein queda solo y aislado, pero no instalado ante un vacío, sino que la angustia lleva al Dasein ante su mundo como mundo y, por consiguiente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo.

16. Toda disposición afectiva manifiesta cómo uno está, cómo uno se siente. Este sentirse es en la angustia la desazón (*Unheimlichkeit*). Lo que con esto se quiere decir es, en primer lugar, que el Dasein en la angustia se encuentra en una muy peculiar indeterminación, es decir, en una especie de "nada y en ninguna parte" (*Nichts und Nirgends*). De esta manera se expresa lo que en el texto se llama la peculiar indeterminación en que el Dasein se encuentra cuando se angustia. La desazón mienta aquí, al mismo tiempo, el no-estar-en-casa. Anteriormente se hizo la distinción entre "estar-en" y "estar dentro". Lo propio del estar-en fue caracterizado como un "habitar en..." o como un "estar familiarizado con...". A la vez, el estar-en del Dasein cotidiano se caracterizó como un "estar como en casa" (*Zuhausesein*). Efectivamente, la cadente absorción del Dasein en el "mundo" lo hace sentir una "tranquilizada seguridad de sí mismo". La angustia saca al Dasein de este cadente absorberse en el "mundo" y lo deja en una situación de aislamiento, pero de un aislamiento en cuanto estar-en-el-mundo, es decir, no pierde ese carácter. En cambio, el estar-en adquiere "el 'modo' existencial del *no-estar-en-casa*". Y esto es lo que quiere decir la palabra "desazón" (*Unheimlichkeit*).

17. En este párrafo se aclara que aquello de lo que huye la caída no son los entes intramundanos, sino que precisamente en la caída el Dasein es llevado *hacia* los entes intramundanos, porque el estar absorbido en éstos otorga "una tranquila familiaridad". Aquello que lleva al Dasein a sumergirse en el uno es una huida de sí mismo, "una huida ante el no-estar-en-casa". ¿Y qué es este sentir que no se está en casa? Es la desazón en que se encuentra el Dasein "en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser". Esta desazón persigue constantemente al Dasein y en alguna forma ame-

naza el estar perdido en el uno. Esta amenaza puede ir unida a una aparente plena seguridad y falsa paz. "La angustia puede surgir en las situaciones más anodinas". Las dos últimas frases se refieren a la oscuridad en que uno suele desazonarse. En esa oscuridad "no hay 'nada' que ver" y, sin embargo, el mundo sigue estando presente; y, a veces, "incluso con mayor insistencia".

18. Empieza este párrafo con palabras que en cierto modo se refieren al propio autor (ya que se puede saber algo de la angustia solamente cuando se la ha sentido alguna vez), es decir, se interpreta "ontológico-existencialmente la desazón del Dasein como aquella amenaza que lo afecta viniendo desde él mismo". No estamos afirmando que la desazón sea siempre comprendida en su verdadero sentido. Por el contrario, la forma más corriente como el Dasein comprende la desazón de la angustia es el "darse la espalda", que es propio de la caída y que en algún sentido "atenúa" el no-estar-en-casa. A esta posibilidad, Heidegger responde que la angustia "pertenece como disposición afectiva fundamental a la constitución esencial del Dasein que es el estar-en-el-mundo". Ese modo tranquilo y familiar de estar-en-el-mundo es una modalidad de la desazón del Dasein. *"El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario"*.

19. Este breve párrafo es de una gran profundidad e importancia: "Y sólo porque la angustia determina desde siempre en forma latente el estar-en-el-mundo, puede éste [el Dasein] tener miedo, en cuanto es un estar en medio del 'mundo' ocupándose de él en una disposición afectiva". Se agrega, además, que el "miedo es angustia caída en el 'mundo', angustia impropia y oculta en cuanto tal para sí misma".

20. La primera frase señala que generalmente el estado de ánimo de la desazón queda existentivamente incomprendido, es decir, el sujeto que la experimenta no sabe lo que le pasa, ni tampoco –pensamos nosotros– la psicología, que es la disciplina que estudia el fenómeno de la angustia como *factum*, la puede comprender en su fundamento más originario. En la segunda frase se nos dice algo de gran importancia: "Dado el predominio de la caída y de lo público, la 'verda-

dera' angustia es además infrecuente". Agrega el texto que el *factum* de la angustia es comprendido a menudo en su condicionamiento fisiológico. No cabe duda de que hoy, desde el conocimiento médico actual, ciertos estados fisiológicos, como son, por ejemplo, algunos trastornos endocrinos, respiratorios, cardíacos, etcétera, tienen relación con la angustia. Este párrafo es decisivo para entender la angustia, no ya como algo puramente psicofísico, sino como un fenómeno ontológico, es decir, que pertenece al *ser del Dasein*: "El desencadenamiento fisiológico de la angustia sólo es posible porque el Dasein se angustia en el fondo de su ser".

21. La angustia no ha sido interpretada "en su fundamental constitución y función ontológico-existencial". ¿Cuáles son las razones de ello? En primer lugar, la omisión de una analítica existencial del Dasein en su ser mismo y, sobre todo, el desconocimiento del fenómeno de la disposición afectiva. A pesar de que la verdadera angustia es infrecuente (no siempre el Dasein está angustiado y, además, muchas personas ni siquiera perciben o reconocen su propia angustia), ella tiene una función metodológica clave en la analítica existencial. Por el contrario, esta "infrecuencia" del fenómeno de la angustia es una señal de que el Dasein, "pese a quedar habitualmente oculto a sí mismo en su carácter propio, en virtud del estado interpretativo público del uno...", puede ser abierto en forma originaria por medio de "esta disposición afectiva fundamental" (*Grundbefindlichkeit*).

22. Este párrafo se refiere a la privilegiada apertura que, en cuanto disposición afectiva, se produce en la angustia. Toda disposición afectiva es aperiente del estar-en-el-mundo en su totalidad, esto es, de sus tres momentos constitutivos: del mundo, del estar-en y del sí-mismo. Pero sólo en la angustia esta apertura es una apertura privilegiada por el hecho de que ella aísla al Dasein, sacándolo de su caída y le revela tanto la propiedad como la impropiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades ya no se presentan desfiguradas por el ente intramundano al que habitualmente el Dasein se aferra, es decir, el Dasein queda libre de la interpretación que normalmente hace de sí mismo.

23. Este párrafo se pregunta hasta dónde la interpretación existencial de la angustia, que se ha hecho aquí, es verdaderamente una base fenoménica para responder a la pregunta por el ser de la totalidad del todo estructural del Dasein. Con esto queremos decir que en esta investigación no queden pendientes aspectos esenciales.

§ 41 EL SER DEL DASEIN COMO CUIDADO

Es importante entender esta palabra "cuidado" que responde en la traducción española a la palabra alemana *Sorge*, que significa "preocupación", y a la palabra latina *cura*, que significa igualmente "preocupación". El ser del Dasein, se nos dirá, *es* preocupación. ¿Preocupación por qué? Preocupación por sí mismo. El Dasein es un ente que vuelve sobre sí mismo y cuida de sí mismo.

1. En este párrafo se profundiza en la pregunta planteada en el último párrafo del parágrafo anterior. Ahora nos proponemos captar en forma ontológica la totalidad del todo estructural del Dasein. Para ello es necesario preguntar en primer término si el fenómeno de la angustia y lo que en ella queda abierto pueden darnos de un modo fenoménicamente originario la totalidad del Dasein. Si esto fuera posible la pregunta por esta totalidad encontraría su respuesta. El conjunto de lo que allí se encuentra, entiéndase: de lo que se encuentra en el fenómeno de la angustia y en lo que ella abre, puede ser resumido en los siguientes puntos: 1° El angustiarse en cuanto disposición afectiva es un modo de estar-en-el-mundo; 2° El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en tanto que arrojado; 3° Aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo. De todo esto se infiere que el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra que el Dasein es un estar-en-el-mundo que se da de un modo fáctico (*als faktisch existierendes In-der-Welt-sein*). Los caracteres ontológicos fundamentales del Dasein son la existencialidad, la facticidad y el estar caído (*Verfallen sein*). Estas determinaciones del Dasein angustiado no son algo así como un *compositum* al que a lo mejor pudiera faltarle una de ellas en alguna ocasión, "sino que conforman una trama originaria que constituye la totalidad del todo estructural que se busca". En la unidad de esa totalidad el ser del Dasein puede ser aprehendido en cuanto tal. ¿Cómo caracterizar esta unidad? Es lo que veremos en el párrafo 2.

2. "El Dasein es un ente al que en su ser le va este mismo ser". Cuando hablamos de "que en su ser le va" buscamos la estructura de ser del comprender en tanto que proyectante estar vuelto hacia el más propio poder-ser. Este poder-ser es "aquello por mor de lo cual el Dasein es en cada caso tal como es". El Dasein siempre enfrenta en su ser una posibilidad de ser. "El ser libre *para* el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad e impropiedad", se muestra en forma originaria y elemental en la angustia. Y esto significa que el Dasein está siempre vuelto hacia su poder-ser más propio, esto es, "que en su ser el Dasein ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo". La frase siguiente nos dice algo espléndido: "El Dasein ya siempre está 'más allá de sí'", pero no en el sentido de un comportarse respecto de otros entes distintos de él, sino que está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura la llama el texto "el *anticiparse-a-sí del Dasein*" (*Sich-vorweg-sein des Daseins*).

3. La estructura del *anticiparse-a-sí* se refiere a la totalidad del Dasein. El Dasein no se caracteriza solamente por un estar-en-el mundo, sino por el hecho de que junto con estar entregado a sí mismo, está arrojado en *un* mundo. El Dasein está puesto en sus propias manos y tiene que hacerse a sí mismo, es decir, su ser consiste en este hacerse a sí mismo en *un* mundo. Todo esto se muestra en forma originaria y concreta en la angustia. Con esta aclaración de la estructura unitaria del Dasein se puede entender mejor lo que se ha expuesto anteriormente acerca de la mundanidad. Ese análisis nos puso frente a una mundanidad constituida por un todo remisional en que cada cosa apunta hacia otra. La unión de las partes de este todo remisional no es la de una suma de objetos que esté ahí con un sujeto, sino que más bien es la expresión de la constitución originaria y total del Dasein. Esta totalidad es la que ha quedado explícitamente puesta de relieve en cuanto que es un "anticiparse-a-sí-estando-ya-en". Y esto quiere decir que el existir es siempre un existir fáctico. Esta facticidad determina esencialmente la existencialidad.

4. El hecho de que el Dasein exista "como un poder-estar-en-el-mundo en condición de arrojado" no lo es de un modo indiferente ni general, sino que es un estar ya siempre absorto en el mundo de la ocupación. En este estado de caída el Dasein está huyendo ante la angustia

latente, la razón de esto es que el carácter público del uno reprime todo lo que no le es conocido o, podríamos decir, todo lo que le es amenazante. La caída en medio de los entes intramundanos va incluida esencialmente en el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo.

5. La estructura de la totalidad existencial del Dasein debe concebirse del modo siguiente: "el ser del Dasein consiste en un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)". Este modo es lo que define al término *cuidado*. Este término se emplea, no en sentido óntico (preocupación, despreocupación), sino exclusivamente tiene un sentido ontológico-existencial (ver nota del traductor en la página 484).

6. El cuidado, es decir, estar-en-el-mundo, asume dos formas: la ocupación (*Besorgen*) y la solicitud (*Fürsorge*). La primera se refiere al estar entre los entes a la mano; y la segunda, al estar con los otros. La ocupación (estar en medio de...) queda determinada por el modo de ser del cuidado. El cuidado se refiere tanto a la existencialidad como a la facticidad y a la caída. Usar la palabra *Selbstsorge* por analogía con los términos *Besorgen* y *Fürsorge* constituiría una tautología, porque el cuidado no puede referirse a un comportamiento respecto de sí mismo, tomado en forma aislada, sino que siempre incluye los otros dos momentos del cuidado: ya- estar-en y el estar-en-medio-de.

7. La primera frase de este párrafo habla de la posibilidad de la libertad en la propia vida. La libertad no consiste sino en la anticipación a sí mismo, entendida como el estar vuelto hacia el más propio poder ser. El poder-ser es aquello con vistas a lo cual el Dasein es de hecho del modo como es. Y como este estar vuelto hacia el poder-ser está determinado por la libertad, también el Dasein puede comportarse involuntariamente en relación a sus posibilidades, o sea, puede ser impropio. De hecho esto es lo que sucede ordinariamente: "el proyecto del poder-ser del sí mismo queda abandonado al uno". "En el anticiparse-a-sí el 'sí' mienta, pues en este caso, el sí-mismo del uno-mismo". Incluso en la impropiedad el Dasein se anticipa esencialmente a sí, al igual que el cadente huir del Dasein ante sí mismo le muestra a él aquella estructura de ser según la cual al Dasein *"le va*

su ser". Este "irle su ser" quiere decir que este ente es un ente en cuyo ser se juega su ser.

8. El cuidado es esencial a *todo* comportamiento que se dé en él y también a toda situación en que se halle el Dasein. Por consiguiente, este fenómeno no expresa en absoluto una especie de primacía del comportamiento práctico sobre el teórico. "'Teoría' y 'praxis' son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado".

9. Lo dicho en el párrafo anterior es la razón de que necesariamente haya de fracasar cualquier intento de reducir el fenómeno del cuidado a algunos actos o tendencias particulares, como son la voluntad, el deseo, el impulso o la inclinación. Estos son momentos de un todo.

10. Voluntad, deseo, inclinación e impulso se fundan ontológicamente en el cuidado. Esto no significa que el impulso y la inclinación no se den en los entes que solamente viven.

11. Este párrafo es una puesta en su lugar de todo lo que se ha dicho en los párrafos anteriores. Y esos fenómenos pueden ser descritos adecuadamente dentro de ciertos límites sin que todo el horizonte ontológico haya sido aclarado o conocido. Como no se pretende en este tratado hacer una ontología completa y temática del Dasein, ni tampoco una antropología concreta, sólo haremos aquí una simple referencia al fundamento de estos fenómenos en el cuidado.

12. En este párrafo se analiza el fenómeno del querer (*Wollen*). En éste sucede que un ente que ya fue comprendido, es decir, que fue ya proyectado en su posibilidad, es tomado como algo de lo que hay que ocuparse, hay que hacer algo con él, es algo que hay que utilizar. En el caso de los seres humanos, se trata de llevar a estos entes a su propio ser por medio de la solicitud, esto es, se trata de ayudarlos en su propio desarrollo. Por todo lo dicho anteriormente, resulta evidente que al querer (*Wollen*) le pertenece necesariamente algo querido (*ein Gewolltes*). Resumiendo, podemos decir que los

momentos constitutivos del querer son: 1° La previa aperturidad del por-mor-de o en vistas a qué (*Sich-vorweg-sein*). 2° La aperturidad al "mundo" como el donde del ya-estar (objeto de la ocupación). 3° La aperturidad a los otros Dasein en su poder-ser. Estos tres momentos abarcan la totalidad del cuidado.

13. En este párrafo se nos dice que el Dasein se abre a sus posibilidades a partir del estado interpretativo del uno, el cual limita estas posibilidades "al ámbito de lo conocido, accesible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer". La cotidianidad media se "aquieta en lo 'meramente' real", es decir, no se abre a posibilidades nuevas y se reduce a lo que simplemente está ahí. El Dasein se mantiene intensamente ocupado en medio de esta "realidad" y lo hace con la "apariencia de que sucede algo".

14. El tranquilizado querer del uno no significa que se anule el estar vuelto hacia el poder ser. Este sufre una modificación que ordinariamente no es otra cosa que un mero *desear.* ¿En qué consiste este *desear*? Consiste en que el Dasein se proyecta en posibilidades que no sólo no son asumidas en la ocupación, "sino que ni siquiera se piensa o espera que se cumplan". Las posibilidades están ahí y no son realmente comprendidas por el Dasein. Este modo de ser del Dasein se pierde en lo disponible. Hay una apariencia de un auténtico estar-en-el-mundo, pero un mundo que es un mundo de deseos y no un mundo de realidades. El deseo, a su vez, es un modo del proyectarse comprensor que se limita a *añorar* posibilidades. "¡Ay, qué lindo sería...!", "¡si yo pudiera...!"... Este añorar cierra las posibilidades porque los deseos se han convertido en lo real; el Dasein vive como si los deseos que tiene fueran la realidad misma y, por tanto, queda siempre en la insatisfacción. "El deseo presupone ontológicamente el cuidado".

15. La primera frase es tajante. El ejemplo de la añoranza que nos lleva hacia algo pasado sirve en este texto para mostrar que el Dasein siempre ya está en medio de, pero aquí en la añoranza ese estar-en-medio-de es lo primero. Se podría pensar que el ejemplo de la nostalgia no es el mejor porque la nostalgia presupone siempre un

haber-estado-ya-en-medio-de. La segunda frase habla de la modificación que también acontece en el anticiparse-a-sí estando-ya-en, o sea, mirando hacia el futuro. En la tercera frase se habla de la "añoranza cadente" (*Das verfallende Nachhängen*) y se dice de ella que revela la *inclinación* (*Hang*) que tiene el Dasein a ser "vivido" por el mundo en el que está. Esta inclinación nos indica el carácter de un salir en busca de algo [*Aussein auf*...]. Este salir propio de la inclinación es un dejarse arrastrar por aquello que en la inclinación se añora. En tal caso la estructura entera del cuidado queda modificada. El Dasein está como enceguecido por su inclinación y pone todas sus posibilidades al servicio de ellas.

16. En este párrafo se habla del *impulso* que, a diferencia de la añoranza, tiende hacia el futuro, hacia adelante y, además, también a diferencia de la añoranza, "tiene en sí mismo la fuerza propulsora. Es un 'hacia allá a toda costa'", reprimiendo todas las otras posibilidades. Aun cuando la fuerza del impulso proviene del mismo Dasein, su anticiparse-a-sí es impropio. Además de lo anterior, el impulso puede pasar por encima del comprender y de la disposición afectiva. Y esto quiere decir que el impulso no se atiene a lo que la apertura del Dasein le está mostrando. Sin embargo, el Dasein no es jamás "puro impulso" que fuera controlado y dirigido de vez en cuando. Por lo contrario, el Dasein impulsivo es siempre cuidado.

17. A pesar de que la fuerza del impulso puro brota desde el Dasein, en éste el cuidado no queda libre todavía. Tampoco en la inclinación, pero aquí el cuidado queda siempre atado. Lo que pasa es que ambos arraigan en la condición de arrojado del Dasein. Sin embargo, ninguno de los dos (impulso e inclinación) puede ser extraído del Dasein. Lo que sí es posible es su modificación óntico-existentiva en cuanto ambos se fundan ontológicamente en el cuidado en tanto propio. Nos parece que empieza a verse aquí una salida para el Dasein, una salida desde la impropiedad a la propiedad.

18. En las primeras frases de este párrafo, Heidegger compara la complejidad de la estructura del cuidado con la del ser en general, diciendo que el cuidado no puede ser reducido a un elemento óntico,

de la misma forma que el ser tampoco puede "ser explicado" por los entes. Esto sólo se verá claramente al término de esta investigación. Luego el texto plantea una nueva tarea: se hace necesario sacar a luz un fenómeno aún más originario, que sea el fundamento ontológico de la unidad y multiplicidad estructural del cuidado, es decir, del "anticiparse-a-sí-estando-ya-en... medio...de...".

§ 42 CONFIRMACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN EXISTENCIAL DEL DASEIN COMO CUIDADO POR MEDIO DE LA AUTOINTERPRETACIÓN PREONTOLÓGICA DEL DASEIN

1. La primera frase de este párrafo es una vuelta sobre lo que se ha hecho hasta ahora, es decir, a una reflexión que llevó por último a la concepción del cuidado como ser del Dasein. Lo que entonces importaba era alcanzar "los fundamentos *ontológicos* adecuados para el ente que somos nosotros mismos y que llamamos 'hombre'". Para lograr este objetivo fue necesario apartarse de la definición tradicional –el hombre es un animal racional– que a Heidegger le parece confusa y cuestionable. Comparada con esa definición tradicional, la interpretación ontológico-existencial nos podrá parecer extraña y especialmente si se entiende el "cuidado" en forma meramente óntica como "preocupación" (*Besorgnis*) y "aflicción" (*Bekümmernis*). Se recurrirá a un testimonio preontológico, cuya fuerza demostrativa es meramente histórica.

2. En este testimonio el Dasein habla de sí mismo de un modo originario y no teorético. Para comprenderlo hay que considerar la historicidad del Dasein, cosa que aún no ha sido ontológicamente demostrada. Supuesto lo anterior, un texto cualquiera que venga de su historia y se refiere a ella, y además de ser anterior a toda ciencia, adquiere un peso particular, aunque este peso no es puramente ontológico. Este texto tiene un carácter preontológico que prueba que la interpretación ontológica del Dasein no es una pura invención y tiene un fundamento.

3-4. En estos párrafos se transcribe en latín y en español la fábula que aparece en las obras de Higinio y que es el texto al que se está refiriendo Heidegger.

5. La importancia de esta fábula radica en que aparece el "cuidado" (*Cura*) como algo que acompaña al Dasein "durante toda su vida". Pero no sólo eso, sino que se relaciona al cuidado con un compuesto de cuerpo y espíritu. Este ente formado por Cura tiene, tanto su origen en el cuidado, como también es retenido por el cuidado y sometido a éste durante su permanencia en el mundo. Se nos dice que este ente es nombrado "homo", no en razón de su ser, sino por aquello de lo que está hecho (el *humus* de la tierra). Saturno es quien decreta que el *tiempo* es el "ser originario" de esta nueva configuración, aludiendo a "su *peregrinar temporal en el mundo*".

6. Este párrafo explica la historia del término óntico "*cura*". Este término "*cura*" tiene un doble sentido. Puede significar: afán ansioso (*ängstliche Bemühung*), sino también "cuidado" (*Sorgfalt*) y "dedicación" (*Hingabe*). Se hace una cita de la última carta de Séneca: "De las cuatro naturalezas que existen (árbol, animal, hombre, Dios), las dos últimas, que son las únicas dotadas de razón, se distinguen entre sí en que Dios es inmortal y el hombre mortal. El bien de uno, vale decir, el de Dios, lo realiza su naturaleza; el del otro, el del hombre, *el cuidado (cura): unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*".

7. Este párrafo habla de los dos sentidos del cuidado para el Dasein y que se refieren a una sola constitución fundamental: 1° Su perfección, es decir, la realización de sus más propias posibilidades. 2° La determinación del modo más hondo de ser del Dasein en su estar entregado al mundo de la ocupación (condición de arrojado).

8. Si la interpretación ontológico-existencial del Dasein fuera una generalización óntico-teorética, esto significaría que todos los comportamientos del hombre estarían determinados ónticamente por la preocupación y la dedicación. Es una generalización *ontológico-apriorística* porque se refiere a una estructura de ser que hace posible la designación del Dasein como *cura*. Esta estructura ontológica que hace posible la preocupación y la dedicación es el *cuidado*, "en un sentido originario y ontológico".

9. La estructura ontológica del cuidado y de todos los otros existenciales fundamentales (como el estar-en-el-mundo, el comprender, la disposición afectiva) es de tal amplitud, que puede proporcionar la base en que se mueve *toda* interpretación óntica del Dasein, como es, por ejemplo, la interpretación del Dasein, característica de toda concepción del mundo, igualmente "si en ella se lo comprende como 'preocupación vital' y penuria, como si se lo entiende de un modo opuesto".

10. El aparente "vacío" con que las estructuras existenciales se presentan desde el punto de vista óntico tiene un modo muy propio de precisión y plenitud ontológica. La constitución del Dasein no es algo simple en su unidad, sino una articulación estructural que se expresa en "el concepto existencial del cuidado".

11. La interpretación que se ha hecho aquí del Dasein ha llevado a la interpretación preontológica de este ente como cuidado (*cura*) al *concepto existencial* del cuidado. La segunda frase nos dice que la analítica del Dasein no pretende una fundamentación ontológica de la antropología, sino que lo que pretende es una ontología fundamental. Esta última ha determinado la marcha de todas las meditaciones hechas hasta aquí. "Pero ahora con vistas a la pregunta rectora por el sentido del ser, y a su elaboración" habrá que asegurarse de lo que se ha logrado hasta el momento. Y esto se alcanzará profundizando lo que pudo ser solamente esbozado al comienzo de la analítica existencial.

§ 43 DASEIN, MUNDANIDAD Y REALIDAD

1. Se nos dice aquí: "La pregunta por el sentido del ser sólo es posible si *se da* algo así como una comprensión del ser". Allí donde en el español hemos traducido "se da", el texto alemán dice "*ist*", vale decir, "es". La razón de esta forma de traducir el "*ist*" es porque en alemán no existe el verbo estar y tampoco la expresión "se da". Lo que en este párrafo se señala es que como la comprensión del ser es un esencial modo de ser del Dasein, un análisis exhaustivo del ser del ente llamado Dasein resultará en una elaboración más segura del problema ontológico fundamental.

2. En la primera frase de este párrafo se había traducido la expresión alemana *"Im Verfolg"* por la locución española "En la ejecución". Nos parece mejor traducirla ahora por "En el curso de", ya que la analítica existencial es un proceso en que se fue dilucidando el significado del comprender, del sentido y de la interpretación (*Auslegung*). Al hacer el análisis de aquello en que consiste la aperturidad, se mostró que el Dasein, en razón de su constitución de estar-en-el-mundo, queda develado en lo que respecta a estas tres dimensiones: el mundo, el estar-en y el sí mismo. En la aperturidad del mundo queda, además, descubierto el ente intramundano. Todo esto nos hace ver que el ser del ente intramundano siempre está ya comprendido, aunque no siempre conceptualizado ontológicamente. La comprensión preontológica que el Dasein tiene del ser abarca, sin lugar a dudas, a todo ente abierto en el ser del Dasein. Pero la comprensión del ser no queda aún articulada de acuerdo a los diferentes modos de ser (*Seinsmodi*).

3. La comprensión del mundo, según el modo de ser de la caída, no es sólo una comprensión óntica, sino también una comprensión ontológica. Esta comprensión ontológica se orienta ante todo por el ser del ente intramundano. En la nota a) del *Hüttenexemplar* se nos dice que es necesario distinguir las diferentes nociones que a través de la historia han caracterizado al ser del ente intramundano: *physis* (presocráticos), *idéa* (Platón), *ousía* (Aristóteles), etcétera. En todas ellas el ser de lo inmediatamente a la mano se ha pasado por alto y el ente es concebido "como un conjunto de cosas (res) que están-ahí". El ser de esas cosas adquiere el sentido de *realidad* (*Realität*). "La sustancialidad se convierte en la determinación fundamental del ser". El Dasein se comprende en este sentido, vale decir, como sustancia: "al igual que cualquier otro ente, también *está realmente ahí*". El ser en general cobra el sentido de *realidad*. En la nota b) se mencionan otros conceptos que corresponden al de realidad, tales como el concepto de "efectividad" (*Wirklichkeit*), el de *realitas* como "quididad" y el de "realidad objetiva" en Kant. Es claro que el concepto de realidad ha sido esencial en la ontología tradicional. Esta primacía del concepto de realidad "obstruye el camino hacia una genuina analítica existencial del Dasein". Para Heidegger el Dasein tiene un modo de ser que no tiene nada que ver con el *estar-realmente-ahí*. La ontología tradicional no conoce otro modo de ser de los entes que

el de estar-ahí-delante. Por lo tanto, esta primacía del concepto de realidad lleva a la ontología en una falsa dirección. De esta manera, todos los demás modos de ser son comprendidos en relación al concepto de realidad.

4. La primacía del concepto de realidad debe ser superada para el desarrollo, tanto de una analítica del Dasein como para la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general. Habrá que demostrar que la realidad "no sólo es *un* modo de ser *entre* otros", sino que se halla en estrecha relación con el Dasein, el mundo y el estar a la mano, vale decir, hay que entrar a fondo en la discusión del "*problema de la realidad*".

5. Este último párrafo enumera los distintos problemas que plantea esta discusión a fondo y que se desarrollarán en las siguientes páginas.

a) *Realidad como problema del ser del "mundo exterior" y de su demostrabilidad*

1. Dentro de las cuestiones enumeradas en el párrafo anterior, la primera que se debe tratar es el significado de "realidad" (cuestión 4). Esta cuestión en su desarrollo histórico ha sido mezclada con la discusión del problema del mundo exterior. Y esto a causa de la carencia de un planteamiento adecuado del problema y de su correspondiente metodología. Desde siempre el conocimiento intuitivo, que es propio de la conciencia, fue considerado como el modo de aprehensión de lo real. Como a la realidad se le adjudicó un carácter independiente de la conciencia, lo esencial de la pregunta por la realidad quedó puesto en la posibilidad de trascendencia de la conciencia hacia lo real. El análisis ontológico, sin embargo, plantea Heidegger, requiere haber aclarado el *ser* de aquello que debe ser trascendido, es decir, del Dasein. Y así se comprenderá cuál es la modalidad del trascender. Heidegger se plantea por último si acaso el conocimiento es el modo primario de acceso a lo real.

2. Estas investigaciones que son necesarias ya se han realizado en la precedente analítica existencial. En ella se ha establecido que el conocimiento (*Erkennen*) es un modo fundado de acceso a lo real, y eso real sólo es accesible como un ente intramundano. Y todo acceso a un ente intramundano tiene su fundamento ontológico en esa constitución del Dasein que es el estar-en-el-mundo. Y, a su vez, el estar-en-el-mundo está fundado en la constitución fundamental que es el cuidado.

3. La pregunta acerca de si hay mundo es una pregunta sin sentido, ya que quien la plantea es un ente, el Dasein, cuya estructura esencial es estar-en-el-*mundo* (la cursiva es nuestra). Además, es una pregunta ambigua, ya que no distingue entre el mundo como horizonte esencial del Dasein y el "mundo" de los entes intramundanos, objetos de la ocupación. El primero está abierto con el ser del Dasein, y el segundo queda descubierto con la aperturidad. No obstante, el ente que está-ahí, es decir, lo *Vorhandenes*, puede estar oculto o puede ser descubierto. Ambas cosas son posibles sobre la base del estar-en-el-mundo. Lo que nos dice Heidegger es que la pregunta por la realidad del mundo exterior se plantea "sin que se aclare previamente el *fenómeno del mundo* en cuanto tal". Lo que ha sucedido es que la filosofía tradicional ha enfocado el problema de la realidad del mundo exterior en función del ente intramundano. Todo esto ha generado una gran confusión.

4. Todo este enredo de problemas aparece en la *Crítica de la razón pura*, de Kant. Kant llama "escándalo de la filosofía" al hecho de que no haya una demostración "perentoria" de la existencia de las cosas fuera de nosotros. Y el mismo Kant propone una demostración de esto: "La mera conciencia, empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí".

5. En este párrafo se advierte que la palabra "Dasein" ("existencia") es utilizada por Kant en un sentido distinto al que tiene en *Ser y tiempo*. Kant llama Dasein a lo que Heidegger ha llamado "estar-ahí" (*Vorhandenheit*). "Conciencia de mi existencia" significa en Kant conciencia de mi ser entendido en el sentido del estar-ahí.

6. En Kant, la demostración de la "existencia de las cosas fuera de mí" se basa en la esencia del tiempo, al que le pertenece el cambio y la permanencia. Mi propio estar-ahí consiste en una multiplicidad de representaciones cambiantes que me son dadas por medio del sentido interno; mi propio estar ahí "es un estar cambiando que está ahí". El hecho de que mi propio estar-ahí se me dé empíricamente como un continuo cambio, presupone algo persistente también empíricamente, puesto que posibilita que mi cambio pueda ser experimentado como tal. Este algo permanente no puede estar en mí, ya que soy puro cambio. Por consiguiente, tiene que haber algo fuera de mí que tenga el carácter de permanente.

7. Kant propone aquí algo muy parecido a la prueba ontológica. Si Descartes parte del hecho de que el hombre tiene dentro de sí la idea de perfecto y, por tanto, lo perfecto tiene que existir fuera de la mente, Kant hace lo mismo, pero partiendo de la idea de un ente temporal. Que Kant necesite demostrar la existencia de las cosas fuera de sí mismo, indica que él está partiendo de la existencia de un sujeto, de un "en mí", del cambio experimentado *dentro* de mí. Este es el punto de apoyo para demostrar la existencia de algo *fuera* de mí. Se cita un texto de Kant en el cual se explica que el idealismo problemático, según el cual es imposible demostrar por experiencia inmediata la existencia de las cosas fuera de nosotros, sería un idealismo razonable y valedero filosóficamente, y esto quiere decir que si no se ha encontrado una demostración suficiente de la existencia de las cosas fuera de nosotros, no puede ni debe hacerse un juicio tajante acerca de esto.

8. En este párrafo se sostiene que lo que Kant piensa, se apoya en la necesidad del estar-ahí (*Vorhandensein*) juntos de un ente cambiante y un ente permanente. Sin embargo, el texto nos dice que esta yuxtaposición de dos entes que están-ahí no lleva consigo el hecho de que un sujeto y un objeto estén implicados el uno en el otro. Y Kant agrega que si esto fuera demostrable seguiría estando oculto lo que es ontológicamente decisivo, es decir, la constitución fundamental de ese sujeto que es el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo. La última frase del párrafo es una especie de resumen de lo que en ese párrafo se quiere decir: "*Que lo físico y lo psíquico estén-ahí juntos es,*

desde un punto de vista óntico y ontológico, enteramente diferente del fenómeno del estar-en-el-mundo".

9. La primera frase de este párrafo habla de la distinción *y de la conexión* del "en mí" y "fuera de mí", supuesta con razón por Kant. En lo que Kant no tiene razón es en la demostración que él hace de esta distinción. Tampoco demuestra Kant que lo que en el sentido del tiempo es válido del estar-ahí juntos de lo cambiante y de lo permanente, sea aplicable a la conexión del "en mí" y el "fuera de mí". En lo que sigue del texto se indica que si se lograra comprender desde el punto de vista ontológico qué es lo supuesto en la suposición que hace Kant, se derrumbaría la posibilidad y necesidad de una demostración de la existencia de las cosas fuera de mí, que presuntamente aún sigue faltando.

10. En el párrafo 10 se continúa con el tema del párrafo 9 y el texto nos dice que el "escándalo de la filosofía" no consiste en que la demostración no se haya hecho hasta ahora, sino en *"que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas"*. No se trata de que las demostraciones que se han hecho hasta ahora sean insuficientes: lo insuficiente es la manera como se entiende el ser del ente que realiza y pide tales demostraciones (el Dasein). Lo que se pasa por alto al exigir estas demostraciones es que la estructura ontológica del Dasein consiste en estar-en-el-mundo. La última frase retoma todo lo dicho en este párrafo, señalando que si se entiende correctamente el ser del Dasein se verá que el Dasein se resiste a tales demostraciones, "porque en su ser él *es* ya siempre lo que las tardías demostraciones creen necesario hacerle ver demostrativamente". El ser del Dasein no es ningún ente encerrado en sí mismo, sino un ente constitutivamente abierto al mundo. Toda demostración implica una separación entre Dasein y mundo.

11, El malentendido de este problema no se habría superado si de dicha imposibilidad de demostrar la existencia de las cosas fuera de nosotros se pretendiera concluir que esa existencia sólo es admisible en virtud de una creencia. En este caso seguiría en pie el supuesto de que lo ideal sería que se lo pudiese probar. En efecto, al limitarse a

una "creencia en la realidad del mundo exterior" vuelve a afirmarse el planteamiento inadecuado del problema. "Se acepta, en principio, la exigencia de una prueba, aunque se intente satisfacerla por un camino diferente del de una demostración estricta". En la nota 2 de la página 226, se hace referencia a la obra de Dilthey *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenfeltund seinem Recht* (1890), Ges. Schr. V.1, pp. 90 y ss., en la que el autor señala que es necesario que la filosofía haga una demostración del mundo exterior desde la conciencia.

12. Incluso en el caso de que se pretendiera apelar a que el sujeto tiene que suponer y que inconscientemente ya siempre está suponiendo la existencia del "mundo exterior", seguiríamos partiendo de un modo constructivo desde un sujeto aislado. De este modo, no se acertaría mejor en el fenómeno del estar-en-el-mundo que en el caso de que se intente demostrar el estar-ahí-juntos de lo físico y lo psíquico. Con este tipo de suposiciones el Dasein llega siempre demasiado tarde, porque todo lo que realiza en cuanto ente –y no hay otra manera de realizarlo– ya está siempre, *en cuanto ente,* en el mundo.

13. El párrafo 13 insiste en el tema de la creencia en el mundo exterior y reitera que toda necesidad, intento o demostración del mundo exterior, da por sentado que existimos primeramente como un sujeto *sin mundo* o, lo que es igual, un sujeto que duda de su mundo. Se ignora la estructura fundamental del Dasein que es el estar-en-el-mundo. Este estar-en-el-mundo dependería de una aprehensión del sujeto o de una suposición del mismo e incluso de una certeza o una creencia, o sea, de un comportamiento que no es sino un modo fundado del estar-en-el-mundo. Todas las demostraciones que se han intentado hasta ahora suponen lo que ellas pretenden demostrar. Ya al hablar de mundo exterior y negar su existencia se lo está haciendo desde el estar-en-el-mundo. El mundo exterior sólo es pensable si ya estamos en él. Y este es uno de los grandes giros que hace Heidegger en el pensamiento filosófico.

14. Lo que se llama "problema de la realidad" no consiste en tener que demostrar la existencia del mundo exterior y en cómo hacerlo, sino

más bien en preguntarse por qué el Dasein tiene la tendencia a plantearse una teoría del conocimiento en la que "sepulta el 'mundo exterior'". Esta tendencia se explica por la caída del Dasein que orienta la comprensión del ser hacia el ser en cuanto estar-ahí. Una epistemología originada desde esta orientación sólo encuentra una mera interioridad como lo único que *es* ciertamente. Queda así el sujeto aislado del "mundo".

15. No se trata ahora de examinar todas las teorías que intentan dar solución al "problema de la realidad". Aunque en todas ellas es posible encontrar algo verdadero, lo esencial consiste en comprender que en ellas se ha "omitido la analítica existencial del Dasein" y, por tanto, plantean el problema desde un lugar equivocado. Tampoco se puede llegar a este terreno adecuado mediante una rectificación fenomenológica de los conceptos de sujeto y conciencia. Esta rectificación implicaría seguir en el mismo terreno.

16. En este párrafo, Heidegger empieza con una afirmación categórica que más adelante será aclarada. Esta afirmación dice: "con el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo ya está siempre abierto el ente intramundano". Esta afirmación pareciera coincidir con el realismo que afirma la existencia del mundo exterior, pero se distingue de todo realismo porque éste sostiene que la realidad del mundo tiene que ser demostrada y es demostrable, ya que al estar el mundo separado del sujeto no es parte constitutiva del Dasein como lo es en la analítica existencial. El realismo sostiene la realidad del mundo exterior en cuanto que sería imposible que el sujeto estableciera conexión con algo inexistente, pero esta conexión implica la separación del hombre y del mundo.

17. En este párrafo se señala que el idealismo, a pesar de su oposición a la analítica existencial tiene una ventaja frente al realismo. A diferencia del realismo, el idealismo sostiene que el ser no puede explicarse a partir de los entes. Pero en el idealismo hay una interpretación de la realidad sobre el vacío porque en él, por ejemplo, en el idealismo cartesiano, se prueba la *realidad* de sí mismo desde la conciencia. No queda aquí en absoluto aclarado en qué consista una comprensión

del ser, cómo sea posible, ni mucho menos que ella sea parte de la constitución del ser del Dasein. El hecho de que el idealismo sostenga que no se puede explicar el ser por los entes, sino sólo por la conciencia no lo dispensa de preguntar en qué consiste el ser de esa conciencia. El idealismo tendría que hacer previamente un análisis ontológico de la conciencia. La conceptualización en el idealismo de caracteres tales como el "en sí" o de una realidad fuera de la conciencia sólo es posible porque el ser está en la conciencia. Y sólo por ello puede pensar el Dasein en un ente independiente de la conciencia.

18. En este párrafo se hace la distinción entre dos maneras de comprender el idealismo. La primera consiste en la comprensión del idealismo como la imposibilidad de explicar el ser por medio de los entes; y en tal caso, el ser sería trascendental respecto de todo ente. En esta concepción del idealismo se encierra la única posibilidad de que se plantee un problema filosófico. Entendido así, Aristóteles no sería menos idealista que Kant. La segunda manera de comprenderlo entiende por idealismo la reducción de los entes a la conciencia o sujeto, con lo cual estos quedan indeterminados en su ser o caracterizados como "no cósicos". Este es un idealismo ingenuo, incluso más allá que el más burdo realismo.

19. Cabe la posibilidad de plantear el problema de la realidad antes de tomar cualquier posición frente a ésta, como serían el idealismo o el realismo. La manera de expresar el problema sería diciendo que todo sujeto es lo que es para un objeto y viceversa. A este planteamiento el texto lo llama "planteamiento formal", en el sentido de que los dos términos de la correlación y la correlación misma quedan indeterminados desde un punto de vista ontológico. No se dice en absoluto en qué consiste ser sujeto y en qué consiste ser objeto, ni en qué consiste la correlación que ocurre entre ambos. Ciertamente el todo de la correlación es pensado como *siendo* "de alguna manera" y obviamente ella implica una determinada idea de ser. Si nos atenemos a las consideraciones de la analítica existencial respecto del estar-en-el-mundo, este problema se torna algo puramente formal y ontológicamente indiferente.

20. Este párrafo es una conclusión de lo dicho más arriba: el tratamiento del problema de la realidad no puede ser abordado por medio de una teoría del conocimiento. Este problema se debe reasumir como problema ontológico dentro de la analítica existencial del Dasein.

b) *Realidad como problema ontológico*

1. Empieza el texto con una frase que a nuestro juicio no es verdadera: "Si el término realidad nombra el ser del ente intramundano que está-ahí (*res*) –y no es otra cosa lo que se entiende por realidad–...". Esta afirmación de Heidegger de que por realidad se entiende el ente que está-ahí es muy discutible: no se ve por qué la realidad ha de entenderse como el ser del ente que está-ahí. Para un filósofo como Xavier Zubiri, realidad es lo que el ente, cualquiera que sea, es *"de suyo"*. "De suyo" significa "desde sí mismo" o "de por sí". El ente que está-ahí delante no es más real que el ente que está a la mano: la silla en que estoy sentado, la mesa en la cual tengo mis libros, los anteojos que uso para ver mejor, el aire que nos rodea por todos lados, la luz que entra por el ventanal que tengo al frente, todas estas cosas –decimos– son *"de suyo"* porque tienen una estructura propia, una manera de ser propia que es la suya, y no son *"de suyo"* solamente porque son objetos de nuestra aprehensión. El problema de la realidad está en varias partes de *Ser y tiempo* mal planteado por Heidegger. Si realidad se refiere al ser del ente intramundano que está-ahí, habrá que aclarar qué es la *intramundanidad*. La intramundanidad presupone el fenómeno del *mundo*; por su parte, *mundo* es un momento esencial de la estructura del estar-en-el-mundo. A su vez, el estar-en-el-mundo está articulado ontológicamente con el ser del Dasein, que ya ha sido caracterizado como cuidado. Así han quedado ya especificados tanto los fundamentos como los horizontes que son necesarios para hacer posible el análisis de la realidad. En este contexto queda aclarado el carácter del en-sí. En la nota, Heidegger menciona especialmente los parágrafos 16, 18 y 29.

2. En el párrafo 2 se nos dice que podría hacerse dentro de ciertos límites una caracterización fenomenológica de la realidad sin ex-

plicitar su base ontológico-existencial. Es precisamente eso lo que intentó Dilthey: lo real es experimentado por el hombre en el impulso y en la voluntad. La realidad sería la resistencia o quizás más exactamente la "resistentidad" (*Widerständigkeit*). Según Heidegger, la aclaración de este fenómeno de la resistencia es lo positivo del tratado de Dilthey y un caso de verificación concreta de la idea de "psicología descriptiva y analítica". La verdadera eficacia de este análisis del fenómeno de la resistencia queda, sin embargo, impedida por el carácter de la problemática de la realidad en la teoría del conocimiento. El "principio de la fenomenalidad" no deja a Dilthey llegar a una interpretación ontológica de la conciencia. "Tanto la voluntad como su obstáculo se presentan dentro de la misma conciencia". El modo de ser del "presentarse", el sentido de ser del "dentro", la relación de la conciencia con lo real mismo, todo ello necesitaría una determinación ontológica. La omisión de esta determinación ontológica se debe a que Dilthey no logró diferenciar de un modo ontológico la vida, "más atrás" de la cual es imposible ir. Si Dilthey fue refutado en lo que respecta a su teoría del conocimiento, esto no ha de impedir hacer fructífero lo positivo de sus análisis.

3. En este párrafo se menciona a Max Scheler, quien retoma la interpretación de la realidad hecha por Dilthey. Scheler sostiene una "teoría voluntativa de la existencia". Y esta existencia es entendida en el sentido de un estar-ahí. El "ser de los objetos sólo es dado en forma inmediata en relación al impulso y la voluntad". Scheler no se limita a reafirmar que la realidad nunca nos es dada primariamente en el pensar y la aprehensión, sino que pone el acento en el conocimiento que según él no consiste en juzgar y que el saber es una relación entitativa (*ein Seinsverhältnis*).

4. Refiriéndose a esta teoría de Max Scheler, el texto nos dice que para ella vale prácticamente todo lo que hemos dicho sobre la indeterminación ontológica de los fundamentos en Dilthey. Sin embargo, el análisis ontológico de la vida no es posible que se introduzca al final al modo de una infraestructura, ya que ese análisis sustenta y condiciona el análisis de la realidad, la plena aclaración del hecho de la resistencia y de sus supuestos fenoménicos.

5. La resistencia no se experimenta en un mero impulso o voluntad aislada. El impulso y la voluntad aparecen como modificaciones del cuidado (*Sorge*). Sólo un ente que tenga el modo de ser del cuidado es capaz de tropezar con algo resistente que sea intramundano. Para determinar la realidad de la *resistentidad* hay que hacer dos observaciones: primero, que sólo hemos encontrado hasta ahora *uno* de los caracteres de la realidad. Además, para entender la *resistentidad* hemos supuesto un mundo abierto. La resistencia caracteriza al "mundo exterior", entendido éste como el ente intramundano, y no en el sentido del mundo. Muy importante es la siguiente frase que está puesta enteramente en cursivas: *"La 'conciencia de la realidad' es –ella misma– un modo del estar-en-el-mundo"*. Toda la problemática del "mundo exterior" nos remite necesariamente a este fenómeno existencial fundamental que es el estar-en-el-mundo.

6. Si el *cogito sum* pudiera servir como punto de partida de la analítica existencial del Dasein, sería necesario invertir sus términos (*sum cogito*). La primera afirmación sería el "*sum*", entendido en el sentido de yo-estoy-en-el-mundo. Como tal ente, "yo soy" en la posibilidad de estar vuelto hacia diferentes comportamientos (*cogitationes*), entendidos como modos de estar en medio del ente intramundano. "En cambio, Descartes afirma que las *cogitationes* están-ahí, y que junto con ellas está presente un *ego*, como *res cogitans* carente de mundo".

c) *Realidad y cuidado*

1. "'Realidad' es un término ontológico que se refiere al ente intramundano". Si se usa este término para designar el ser en general, el estar a la mano y el estar-ahí serían modos de la realidad. Pero si se reserva esta palabra en su significación tradicional y actual, entonces ella se refiere al ser del puro estar-ahí de las cosas. Sin embargo, no todo estar-ahí es un estar-ahí de las cosas. La "naturaleza" que nos "rodea" es ciertamente un ente intramundano y, sin embargo, no tiene el modo de ser de lo a la mano ni de lo que está ahí al modo de una "cosa natural". Sea como fuere que se interprete el ser de la

"naturaleza", todos los modos de ser de este ente intramundano se fundan ontológicamente en el fenómeno del estar-en-el-mundo. Y aquí surge la idea de que la realidad no tiene una primacía entre los modos de ser del ente intramundano y que, menos aún, podría caracterizar en forma adecuada al mundo y al Dasein.

2. La realidad comprendida en la forma en que se ha dicho antes quedaría en conexión con el fenómeno del cuidado. Pero que la realidad se funde ontológicamente en el ser del Dasein no puede significar que lo real sólo pueda ser lo que él es en sí mismo, únicamente si existe el Dasein y mientras exista.

3. Sin lugar a dudas, sólo mientras el Dasein exista, y esto quiere decir, mientras la posibilidad óntica de la comprensión del ser es, hay ser. Si el Dasein no existiera, la independencia tampoco sería, ni tampoco sería el en-sí. Nada de esto es comprensible ni tampoco incomprensible. El ente intramundano no podría ser descubierto ni siquiera quedar oculto. *En tal caso*, no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo.

4. Esta dependencia del ser –no de los entes– respecto a la comprensión del ser, es decir, la dependencia de la realidad –no de lo real– respecto del cuidado preserva a la analítica del Dasein, que ha de seguir de una interpretación no crítica, aunque siempre asediante, en la que el Dasein es comprendido siguiendo el hilo conductor de la idea de realidad. Tan sólo la orientación en la existencialidad ontológicamente interpretada de un modo *positivo* nos da garantía de que en el curso efectivo del análisis de la "conciencia" o de la "vida", no se deslice subrepticiamente un sentido de la realidad, aunque éste sólo fuera indiferente.

5. El hecho de que el ente que tiene el modo de ser del Dasein no pueda ser concebido desde la realidad y desde la sustancialidad, lo vemos reflejado en medio de la siguiente tesis: *la sustancia del hombre es la existencia*. La interpretación de la existencialidad como "cuidado" y

la delimitación de este último respecto de la realidad, no significa el fin de la analítica existencial, sino que hace aparecer más vivamente el entrelazamiento de los problemas que surgen en conexión con la pregunta por el ser y sus posibles modos, y con la pregunta por el sentido de estas modalizaciones: "tan sólo si la comprensión del ser *es* se hace accesible el ente en cuanto ente, tan sólo si un ente que tiene el modo de ser del Dasein es, la comprensión del ser es posible como ente".

§ 44 DASEIN, APERTURIDAD Y VERDAD

1. Desde sus comienzos la filosofía ha asociado los términos "ser" y "verdad". Parménides, quien es el primero que habla del ser del ente, dice en el fragmento 3 del *Poema*: "lo mismo es inteligir y ser". Luego Aristóteles en el Libro A de la *Metafísica*, cuando se refiere a los filósofos presocráticos, dice que "guiados por las cosas mismas, se vieron forzados a seguir indagando". El texto cita varios otros pasajes del Libro A. De estos textos nos llama la atención la repetición del verbo "forzar" en su forma de participio ("forzados") para determinar la relación de la búsqueda de la verdad con la realidad misma. Se respira en estos textos que la verdad en cierto modo se le impone al filósofo. También se destaca el verbo "contemplar" (*theorein*), dicho respecto al ente en cuanto ente.

2. En este párrafo se pregunta Heidegger qué significa investigar acerca de la verdad. Lo importante es que aquí "la verdad" significa lo mismo que "la cosa" y, por tanto, su investigación no es tema de una teoría del conocimiento.

3. En este párrafo se vuelve a insistir en que la verdad está en una conexión originaria con el ser y es, por tanto, un asunto ontológico, que tendría que ser tratado en la etapa preparatoria de la analítica del Dasein. El texto hace dos preguntas claves. Una acerca de la relación óntico-ontológica entre verdad y Dasein; y la otra, acerca de la comprensión y de la relación de necesidad entre verdad y ser.

4. Todas estas preguntas son esenciales y en cuanto problemática de la ontología fundamental, han sido de algún modo tratadas anteriormente, pero no explícitamente. Se trata ahora de ahondar en el tema de la verdad "con vistas a la profundización del problema del ser" y de abordarlo desde "un nuevo punto de partida".

5. El párrafo 5 indica todos los temas que se abordarán con respecto a la verdad:

   a) El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos como punto de partida; b) El fenómeno originario de la verdad; c) el modo de ser de la verdad y la necesaria presuposición de la verdad.

a) *El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos*

1. En este primer párrafo se aclara que la concepción tradicional de la esencia de la verdad, que es la aristotélica, consiste en que el lugar originario y propio de la verdad es el enunciado y que ella consiste en la "concordancia" o "conformidad" del juicio con su objeto. En Esta concepción tradicional no hay verdad, sino en el juicio porque en la simple aprehensión no hay esa dualidad que existe en éste. La aprehensión es la simple apertura a las cosas y la presencia de las cosas dentro de esta apertura. En la aprehensión no se afirma ni se niega nada. En cambio, en el juicio se toma una postura frente a las cosas, postura que puede ser verdadera o falsa.

2. No se pretende hacer aquí una historia de la verdad, ya que ésta sólo es posible sobre la base de una historia de la ontología. Algunas referencias a cosas ya conocidas desde hace mucho tiempo servirán de introducción a lo que nos interesa aquí, que son las consideraciones propiamente heideggerianas.

3. La afirmación aristotélica de que las vivencias del alma son asimilaciones (*homoiómata*) a las cosas es la que sirve de base a toda la

filosofía tradicional. Esta afirmación que no constituye una explícita y esencial definición de la verdad, contribuyó a la posterior formulación de lo que es la esencia de la verdad, entendida como *"adaequatio intellectus et rei"*. Tomás de Aquino utiliza igualmente los términos *correspondentia* y *convenientia* para expresar la *adaequatio*. En la nota del traductor de *Ser y tiempo* que se encuentra en la página 485 y que remite a la página 235, se nos dice que en alemán la expresión es: *Angleichungen an die Dinge*, esto es, "adecuaciones *a* las cosas".

4. Se señala aquí que los neokantianos del siglo XIX critican la concepción tradicional de verdad, haciendo ver que ésta no asume la revolución copernicana kantiana. Se olvidan ellos que el mismo Kant se atiene a esa definición tradicional, como lo prueba el texto de la *Crítica de la razón pura* citado en el párrafo.

5. En este párrafo se citan otros textos de Kant que apoyan la definición tradicional.

6. En este párrafo Heidegger comienza a hacer un análisis de la concepción tradicional de verdad, señalando primeramente que esa concepción ha de tener alguna justificación, puesto que se ha mantenido a través de la historia de la filosofía. Sin embargo, la pregunta que se debe formular ha de ser por los fundamentos de la relación de concordancia y por el carácter ontológico del compuesto intelecto-cosa.

7. "¿Qué quiere decir propiamente el término 'concordancia'?". Nótese que hemos cambiado la expresión "en general" por la palabra "propiamente", que traduce mejor la palabra *überhaupt*. En primer lugar, la concordancia es una relación de algo a algo. La verdad es, por tanto, una relación; pero no toda relación es concordancia. En seguida, el texto pone ejemplos de lo que acaba de decir. Un signo (*Zeichen*) apunta hacia aquello que él señala. El señalar es evidentemente una relación, pero no es en absoluto una concordancia. Una flecha en un camino puede indicar que hay que doblar hacia la derecha, pero la flecha no tiene nada que ver con la derecha. Continúa el texto señalando que tampoco toda concordancia quiere decir algo así

como la *convenientia* que se menciona en la definición de verdad. El número 6 concuerda con 16-10, pero esta concordancia se refiere tan sólo al cuánto. "La igualdad es una *forma* de concordancia. La concordancia exige por su estructura misma un cierto 'con respecto a'". A continuación el texto se pregunta con respecto a qué concuerdan los términos que se relacionan en la *adaequatio*. En el caso de la relación de verdad es necesario atender a un modo particular de ser de los miembros de la relación. En seguida, se avanza con una nueva pregunta: "¿Con respecto a qué concuerdan el *intellectus* y la *res*? Está claro que no son iguales. ¿Serán semejantes? Lo importante es que "el conocimiento debe, ciertamente 'dar' la cosa *tal como* ella es". La concordancia es, entonces, una relación del carácter de un "*tal como*". Con estas preguntas se ve que no basta con decir que la verdad es una relación de concordancia. Hay que aclarar en qué consiste el ser de esta relación.

8. Se afirma que lo verdadero se dice del conocimiento y conocer consiste en juzgar. En todo juicio debemos distinguir el proceso psíquico de juzgar frente a lo juzgado como contenido ideal. Porque una cosa es el proceso psicológico por el cual el intelecto establece una relación entre sujeto y predicado, y otra muy diferente es aquello que el juicio afirma o niega. Es de esto último de lo cual se predica el ser verdad. La relación de concordancia se refiere a la conexión entre la cosa real y el contenido ideal, de la cual se predica algo. Ahora bien: la concordancia misma, ¿es ideal o real, o ninguna de estas dos cosas? ¿Cómo se da la relación ontológica entre un ente *ideal* y algo *real* que está-ahí?

9. En un sentido ontológico la relación entre un ente ideal y otro real debe tener una *cierta subsistencia* (*soll bestehen*). Qué significa ontológicamente subsistencia? La palabra alemana *bestehen* se debiera haber traducido por "existir". Pero, como en *Ser y tiempo* existir tiene un sentido muy preciso, no podemos usar esa palabra aquí. Y hemos preferido traducir por "una cierta subsistencia", en el sentido corriente de permanecer, durar, mantenerse en el ser.

10. Heidegger se cuestiona la legitimidad de esta pregunta y sostiene que esta interrogante podría estar mal planteada, al hacer la separación no aclarada entre lo real y lo ideal.

11. Y si se toma en cuenta la ejecución misma del acto de juzgar, pareciera que no es justificada la separación de la ejecución real y el contenido ideal. Si así aconteciera se partiría la realidad del conocimiento y del juicio en dos estratos que resulta muy difícil recomponer para lograr la comprensión del modo de ser del conocimiento. El psicologismo se opone a la separación de la ejecución y el contenido ideal, pero no aclara ontológicamente en qué consiste el acto de juzgar, ni tampoco reconoce problema al respecto.

12. Tampoco nos sirve la distinción entre la ejecución del juicio y el contenido del juicio porque no contribuye a la solución del problema de en qué consiste el ser de la *adaequatio*, sino que solamente nos dice que la aclaración del modo de ser del conocimiento es ineludible. Para que esta aclaración sea posible tiene que considerarse al mismo tiempo el fenómeno de la verdad, y esto sólo puede hacerse cuando un conocimiento se acredita como verdadero, es decir, en el contexto de la evidencia.

13. El problema que es tratado en este párrafo es el de la evidenciación. Se pregunta el texto: ¿qué es lo evidenciado en esta evidenciación? ¿En qué consiste la confirmación del enunciado? ¿Se constata una concordancia del conocimiento o de lo que es conocido en este conocimiento con la cosa que está en la pared, según el ejemplo dado? La respuesta es "sí" y "no". Depende de si se interpreta fenoménicamente en forma adecuada la expresión "lo conocido". Se pregunta, en seguida, a qué queda referido el enunciante en el caso de hacer su juicio sin percibir el cuadro, sino únicamente representándoselo. ¿Queda referido a representaciones? Ciertamente que no, si se entiende por representación un acto en cuanto proceso psíquico. Tampoco está referido a representaciones si entendemos por esto una "imagen" de la cosa real. Justamente las cosas son enteramente contrarias a lo dicho. El enunciado representativo está referido al cuadro mismo que está en la pared. "Este y no otra cosa es lo menta-

do". Si se interpone en la representación cualquier otra cosa a la que el enunciado tendría que referirse se malentendería el contenido fenoménico de aquello sobre lo cual se hace el enunciado. "El enunciar es un estar vuelto hacia la cosa misma que es". ¿Qué es lo que se hace evidente por medio de la percepción? Tan sólo esto: que lo que yo percibo es lo mismo, es decir, el mismo ente al que se refería el enunciado. Se comprueba que este estar vuelto enunciante hacia la cosa enunciada es una mostración y que el enunciado *descubre* el ente hacia el cual está vuelto. Lo que se vivencia es el carácter *descubridor del enunciado*. En el proceso evidenciante el conocer queda referido solamente al ente mismo. Es en el ente mismo donde se juega la comprobación. El ente mismo se muestra *tal como* él es en sí mismo, lo cual quiere decir que el ente acerca del cual se enuncia algo es tal como el enunciado lo muestra. No se comparan representaciones entre sí ni tampoco representaciones en relación a la cosa real. "Lo que ha de evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aún de lo psíquico y lo físico", pero tampoco es una mera concordancia de contenidos de conciencia. En forma categórica, Heidegger dice: "Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de *él* en el *cómo* de su estar al descubierto". Comprobación en este contexto significa el mostrarse del ente en su mismidad. Esta mostración del ente mismo sólo ocurre en el conocimiento enunciador y autocomprobatorio. Y éste es, por su propio sentido ontológico, un *estar vuelto descubridor hacia* el ente mismo.

14. Cuando se dice que un enunciado es *verdadero*, esto quiere decir que es capaz de descubrir al ente en sí mismo. "Enuncia, muestra, 'hace ver' (*apóphansis*) al ente en su estar al descubierto". *Ser verdadero* significa *ser-descubridor*. Lo cual quiere decir, en definitiva, que la verdad no tiene jamás la estructura entre conocer y objeto, lo que es igual, de una adecuación de un ente (sujeto) a otro ente (objeto).

15. Ser verdadero, entendido como ser descubridor, sólo es posible, desde un punto de vista ontológico, en virtud del estar-en-el-mundo. Este fenómeno que es parte de la constitución fundamental del Dasein es, al mismo tiempo, el fenómeno originario de la verdad. El texto abordará en seguida este fenómeno originario de la verdad.

b) *El fenómeno originario de la verdad y el carácter derivado del concepto tradicional de verdad*

1. "Ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor". Esta es la tesis que Heidegger va a sostener a propósito de la verdad. Sin embargo, empieza por hacerse una objeción a sí mismo: "¿...no es ésta una definición extremadamente arbitraria de la verdad?" Y continúa con una especie de burla que habría que poner en boca de un discípulo del propio Heidegger: "Con determinaciones conceptuales tan forzadas claro está que puede lograrse eliminar del concepto de verdad la idea de la concordancia". Luego, el presunto discípulo añade: "Este dudoso logro, ¿no tendrá que pagarse reduciendo a nada la antigua y 'buena' tradición?". Pero esta definición, que a primera vista parece "arbitraria", no es sino la interpretación estricta de lo que la más antigua tradición de la filosofía entrevió (*ahnte*) y comprendió de un modo "prefenomenológico", sin haber todavía ninguna teoría del conocimiento. La frase que sigue es tan importante que la vamos a citar textualmente: "El ser-verdadero del *lógos* en cuanto *apophansis* es el *aletheúein* [es decir: el "verdadear"] en el modo del *apophaínesthai*: un hacer ver al ente en su desocultación (en su estar al descubierto) [*Entdeckheit*]..." La *alétheia* fue identificada por Aristóteles con el *pragma* y los *phainómena* que son las cosas mismas, esto es, lo que se muestra, *"el ente en el cómo de su estar al descubierto"*. A continuación, se pregunta el texto si acaso es un azar el hecho de que uno de los fragmentos de Heráclito (el fragmento 1 en la edición de Diels) se refiera al fenómeno de la verdad que acabamos de exponer. Heráclito contrapone a los que ven el estar al descubierto con aquellos que carecen de comprensión. "El *lógos* es *phrázon òkos ekhei*, dice cómo se comporta el ente". En cambio, para los que no comprenden les queda oculto, *lanthánei*, lo que hacen. La consecuencia de todo esto es que al *lógos* le es inherente la no-ocultación, la *a-létheia*. Las últimas palabras de este párrafo se refieren a la traducción del vocablo *alétheia* por la palabra "verdad" y, sobre todo, señala que las determinaciones conceptuales teóricas de esta expresión, entiéndase, de la palabra "verdad", encubren el sentido que tenía prefilosóficamente para los griegos el término *alétheia*.

2. En este párrafo se nos dice que forma parte del quehacer de la filosofía el conservar *"la fuerza de las más elementales palabras* en que se expresa el Dasein". El Dasein debe cuidarse, ciertamente, de no caer en una especie de mística de la palabra. Y, por otro lado, debe cuidarse también de no pensar.

3. La definición de la verdad que se ha propuesto en los párrafos anteriores no es algo así como un sacudirse de todo lo que nos enseña la tradición, sino por el contrario, es una apropiación originaria de esta tradición. Más aún, si se logra demostrar por qué la filosofía tenía que llegar a la idea de concordancia, justamente a partir del fenómeno originario de la verdad.

4. La definición de verdad sostenida en los párrafos anteriores, esto es, la verdad como un "estar al descubierto y ser-descubridor", no es tan sólo la aclaración de una palabra, sino que proviene del análisis de unos comportamientos del Dasein que solemos llamar "verdaderos".

5. Si tomamos ahora la idea de ser-verdadero en el sentido de ser-descubridor, este ser verdadero o des-cubridor es un modo de ser del propio Dasein. Y lo que hace posible este descubrir mismo debe ser llamado "verdadero" en un sentido más originario. *"Los fundamentos ontológico-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista (muestran) el fenómeno más originario de la verdad"*.

6. "Descubrir [*Entdecken*] es un modo de ser del estar-en-el-mundo". La ocupación circunspectiva e incluso el quedarse simplemente observando descubren los entes intramundanos. Cuando éstos son descubiertos llegan a ser "verdaderos" en un segundo sentido. Lo primariamente "verdadero", esto es, descubridor, es el Dasein. La verdad en sentido *derivado* consiste en "ser-descubierto" o "estar al descubierto".

7. Se nos recuerda en este párrafo que el análisis de la mundanidad del mundo y del ente intramundano nos ha hecho ver que el estar al descubierto del ente intramundano se funda en la aperturidad del

mundo. Pues bien, "la aperturidad es el modo fundamental como el Dasein *es* su Ahí". Esta aperturidad está compuesta por tres momentos: la disposición afectiva, el comprender y el discurso, y tiene que ver en forma simultánea con el mundo, con el estar-en y con el sí-mismo. La frase siguiente es como el resumen de cosas que ya se han visto: el cuidado en cuanto "*anticiparse-a-sí* –estando ya en un mundo– en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del Dasein". Por consiguiente, el estar al descubierto (*Erschlossenheit*) sólo es posible por medio de esta aperturidad. Tan sólo por la aperturidad del Dasein se ha alcanzado el fenómeno originario de la verdad. Lo que se ha mostrado más arriba respecto a la constitución existencial del Ahí, y en relación al ser cotidiano de ese mismo Ahí, se refería al fenómeno más originario de la verdad. En la medida en que el Dasein es por su esencia misma aperturidad y, que por el hecho de estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente "verdadero". "*El Dasein es 'en la verdad'*". Con esta frase no se pretende decir que el Dasein esté siempre o por lo menos alguna vez ónticamente iniciado "en toda la verdad" o en alguna verdad concreta. Lo que con ella se afirma es que a su constitución existencial le corresponde la apertura de su ser más propio.

8. Retomando lo que se ha dicho, se podría formular el sentido existencial pleno de la frase "el Dasein es en la verdad" a través de las siguientes precisiones:

9. 1. A la constitución de ser del Dasein le pertenece de un modo esencial la *aperturidad en general*. Esta aperturidad abarca la estructura que se ha explicitado por el fenómeno del cuidado (*Sorge*). Al cuidado le pertenece no solamente el estar-en-el-mundo, sino también el estar en medio de los entes intramundanos. Junto con el ser del Dasein y con su aperturidad va el estar al descubierto de los entes intramundanos.

10. 2. Un constitutivo de la aperturidad del Dasein es su *condición de arrojado*. En ella se revela que el Dasein en cuanto es mío, y en cuanto es este concretísimo Dasein, se encuentra cada vez en un mundo determinado "y en medio de un determinado círculo de determinados entes intramundanos. La aperturidad es esencialmente fáctica". Esto quiere decir

que el Dasein, en la medida en que es mío, se encuentra cada vez en un determinado mundo y en medio de determinados entes intramundanos. Por ejemplo, Robinson Crusoe se encuentra en la isla de Juan Fernández solo y en medio de un determinado paisaje. Que "la aperturidad es esencialmente fáctica" significa que en cada caso estamos abiertos a ciertos determinados entes y cerrados a otros.

11. 3. El Dasein está siempre proyectado, abierto hacia posibilidades de su propio poder ser. En cuanto a sus posibilidades de autocomprensión, el Dasein puede hacerlo desde "el mundo' y los otros", o bien, "desde su más propio poder-ser". Esto último implica que el Dasein se abre a la verdad más originaria de sí mismo. Esta verdad es llamada en el texto *"verdad de la existencia"*, es decir, el Dasein en cuanto *propio*.

12. Aparece nuevamente en este párrafo un término que es fundamental en *Ser y tiempo*: *"la caída"*. En la caída el Dasein se absorbe en el uno, en el "dominio del estado interpretativo público". Este estado interpretativo público se describe diciendo que lo abierto lo está "en el modo del disimulo y de la obstrucción", es decir, de un modo que no es verdadera apertura y que es resultado de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. "El estar vuelto hacia el ente no ha desaparecido, pero está desarraigado [*entwurzelt*]". No es que el ente quede totalmente oculto, está "descubierto", pero al mismo tiempo se muestra como apariencia. Incluso lo descubierto anteriormente, esto es, auténticamente, se hunde nuevamente en el disimulo y en el ocultamiento. *"A fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la 'no verdad'"*. Aquí la expresión *"no verdad"* y la expresión "caída" son usadas en un sentido estrictamente ontológico. Estos términos no tienen ningún sentido óntico-valorativo. Esto quiere decir que fácticamente el Dasein está –en un sentido ontológico-existencial– tanto en la verdad como en la no-verdad; o, lo que es igual, el Dasein está, tanto abierto como cerrado. Podemos también afirmar que en cuanto los entes intramundanos quedan descubiertos al Dasein, también pueden quedar encubiertos o disimulados.

13. En su búsqueda de la verdad, el Dasein *lucha* contra la apariencia, no con un ente completamente oculto. El ente está de alguna manera

descubierto, pero disimulado. En este párrafo es clave la frase: "ningún nuevo descubrimiento se realiza sobre la base de un completo ocultamiento". Se podría decir que la verdadera lucha del hombre, por la condición de caída, se da contra la apariencia.

14. En este párrafo, Heidegger se pregunta si acaso la expresión griega *a-létheia* no estaría indicando que las cosas comienzan por presentársenos en estado de ocultamiento, y añade que sacarlas del ocultamiento sería algo así como una especie de "robo", un arrancar a la fuerza a los entes de este estado de ocultamiento.

15. Aquí se alude al *Poema* de Parménides en el que la diosa pone a Parménides ante dos caminos posibles: el de la verdad y el del parecer; el de la *alétheia* y el de *doxa*. De estos caminos él tendrá que escoger uno, lo cual significa que ambos caminos están abiertos para él. Parménides tendrá que discernir entre ambos comprendiéndolos, y decidirse por uno de ellos.

16. El párrafo 16 es una descripción de esa constitución de ser del Dasein ya caracterizada como "el *proyecto arrojado*".

17. En este párrafo se presenta el resultado de la interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la verdad: 1. Verdad en su sentido más originario es la aperturidad del Dasein. Esta aperturidad implica que el Dasein se comprende a sí mismo en una cierta medida y que tiene ante su presencia los entes intramundanos. 2. El Dasein está co-originariamente en la verdad y en la no-verdad.

18. Las afirmaciones hechas en el párrafo anterior sólo podrán hacerse plenamente comprensibles, si se logra mostrar: 1. Que la verdad entendida como concordancia se origina en la aperturidad. 2. Que el modo de ser de la aperturidad hace que aparezca en primer lugar la modificación derivada, es decir, la concordancia, y que "ésta dirija la explicación teorética de la estructura de la verdad". Lo que sucede es que la filosofía tradicional se ha saltado el momento de la aperturidad, deteniéndose en el hecho de que las cosas se nos

ponen delante y se nos muestran invitándonos a ver la verdad en la relación de las cosas con lo que se nos muestra de ellas.

19. En este párrafo, Heidegger se refiere a la verdad del enunciado y a las estructuras sobre las cuales se funda el enunciado. Estas son la interpretación, el comprender y la aperturidad del Dasein. El texto señala a continuación que la verdad es considerada generalmente como un carácter propio del enunciado y por tanto "las raíces de la verdad del enunciado remontan hasta la aperturidad del comprender". Pero, más importante que esta indicación acerca de la procedencia de la verdad del enunciado, será necesario mostrar *de un modo explícito* el carácter derivado de la *concordancia*.

20. El ocuparse es descubridor, por cuanto es un modo de la aperturidad del Dasein. A la aperturidad le es propia de un modo esencial, el discurso (*die Rede*). El Dasein se expresa *a sí mismo* en tanto él de algún modo está vuelto hacia el ente del que habla. ¿En qué sentido se expresa *a sí mismo*? En el sentido de que el Dasein está vuelto hacia el ente del que habla o del que enuncia algo, y sólo así puede descubrirlo. Por consiguiente, en el enunciado queda comunicado el ente del que se habla "en el cómo de su estar al descubierto". En lo expresado queda, por decirlo así, "guardado" el estar al descubierto del ente. Y de esta manera, lo expresado se convierte de algún modo en un ente a la mano (*zuhanden*). "El estar al descubierto es siempre un estar al descubierto de...", entiéndase, estar al descubierto de algo. En el hablar que repite y repite siempre lo mismo, es verdad que el Dasein está vuelto hacia el ente mismo del que habla; pero lo grave es que el Dasein "se considera dispensado de alguna manera de una originaria reejecución del acto descubridor de ese ente".

21. No es siempre necesario que el Dasein se ponga ante el ente mismo por medio de una experiencia "originaria". Su ser queda siempre vuelto hacia ese ente. El Dasein no hace necesariamente un acto propio de descubrimiento, sino que muchísimas veces se apropia del estar al descubierto del ente oyendo lo que se dice. Este absorberse en lo que "se dice" forma parte del modo de ser del uno. La simple expresión en cuanto tal se hace cargo del estar vuelto hacia

el ente que se da en el enunciado. El enunciado meramente expresado es un ente a la mano y lo es hasta tal punto que, al conservar en sí el estar al descubierto, tiene también él mismo una relación con el ente descubierto. El enunciado se ha convertido en un ente a la mano y su "objeto" es también un ente a la mano o también un ente que está-ahí. Y así la relación misma aparece como estando ahí. Al cambiarse la relación en una relación de cosas que están ahí, la relación misma cobra el carácter de un estar-ahí. "El estar al descubierto de...se convierte en la conformidad que está-ahí de un ente que está-ahí (el enunciado expresado) *con* un ente que está-ahí (el ente del que se habla)". Ahora la relación se muestra como una mera concordancia de dos entes que están-ahí.

22. Una vez que el enunciado ya ha sido expresado, el estar al descubierto del ente que es lo propio de la verdad se convierte en algo a la mano dentro del mundo. Se puede expresar el enunciado sin que se esté diciendo ninguna verdad. Se sigue repitiendo lo que los demás dicen, como entes a la mano que están-ahí siempre disponibles. El "estar al descubierto" es un estar *al descubierto de* que pone en relación lo descubierto por el enunciado con el ente que está-ahí y esa relación es, a su vez, algo que está-ahí, vale decir, una relación de entes que están-ahí (*intellectus* y *res*).

23. En este párrafo se muestra la transformación que sufre el fenómeno existencial del estar al descubierto. Este fenómeno se transforma en una propiedad que está-ahí y que sigue llevando consigo el carácter de relación, de tal manera que "queda dislocada [*auseinandergebrochen*] en una relación entre cosas que están-ahí". La verdad entendida como aperturidad y como un estar vuelto hacia el ente que en ella se descubre, se ha convertido ahora en la verdad entendida como concordancia entre dos entes que están-ahí (*vorhanden*) dentro del mundo. La última frase resume lo que se pretendía hacer: demostrar "el carácter ontológicamente derivado del concepto tradicional de verdad".

24. La primera frase de este párrafo es una afirmación general que después va a ser explicada más en detalle. ¿Qué es lo que en el

orden de las conexiones de fundamentación ontológico-existenciales es lo último? Es la verdad como "concordancia". Pues bien, esto que se ha dicho que es lo último se transforma en el orden óntico y *de facto* en lo primero y más inmediato. ¿Por qué sucede esto? Es lo que nos dice la frase siguiente: "...la necesidad de este *factum* se funda, a su vez, en el modo de ser del Dasein mismo". En efecto, al absorberse en los quehaceres de la ocupación, el Dasein se comprende *"a sí mismo"* a partir de lo que comparece dentro del mundo. Esto que comparece dentro del mundo lo encontramos en forma inmediata "en lo *ex*presado". Ahora bien, lo que comparece como algo que está ahí no es sólo la verdad, sino "de un modo general, la comprensión del ser comprende todo ente, en primer lugar como estando-ahí". Es, por decirlo así, el modo natural de comprender cualquier ente. Por otra parte, la reflexión ontológica inmediata sobre la "verdad" comprende también al *lógos*, vale decir, al enunciado, como un *lógos tinós*, es decir, el enunciado acerca de..., pero, a su vez, interpreta este fenómeno como algo que está-ahí. Como quiera que este estar-ahí sea identificado como el sentido del ser en general, es imposible que surja la pregunta si acaso esta manera de ser de la verdad ni la estructura que con que ella se presenta en primer lugar son o no originarias. Lo que sucede es que la comprensión del ser hoy dominante y no superada es lo que encubre el fenómeno originario de la verdad.

25. Sin embargo, aun cuando hoy se tenga una comprensión del ser que encubre el fenómeno originario de la verdad, no podemos pasar por alto que los griegos, quienes fueron los primeros que elaboraron una comprensión científica del ser, tuvieron una comprensión originaria, si bien preontológica de la verdad. Esta comprensión la encontramos incluso, contra la interpretación tradicional, en Aristóteles.

26. En este párrafo, Heidegger afirma que Aristóteles jamás sostuvo la tesis de que el "lugar" originario de la verdad sea el juicio. Dice más bien que el *lógos* "es la forma de ser del Dasein que puede ser *tanto* descubridora como encubridora". Y puesto que Aristóteles jamás sostuvo esta tesis, tampoco pudo, obviamente, "extender" el concepto de verdad desde el *lógos* hacia el *noeien*, s decir, hacia la aprehensión inmediata de las cosas. "La 'verdad' de la *aísthesis* y de la

visión de 'las ideas' es el descubrimiento originario" de Aristóteles. El *lógos* puede tener una función descubridora tan sólo porque la *nóesis* descubre de una manera originaria.

27. No hay ninguna razón para afirmar que en Aristóteles el lugar propio de la verdad sea el juicio, porque esto no sólo es falso, sino que además implica un desconocimiento de la estructura misma de la verdad: el enunciado se funda en el descubrir mismo, es decir, se funda en la *aperturidad* del Dasein.

28. Entendida la verdad en su sentido más originario, forma parte de la constitución fundamental del Dasein. "El término verdad es un existencial". Con lo dicho hasta ahora queda bosquejada la respuesta a la pregunta acerca del modo de ser de la verdad y también a la pregunta por el sentido que tiene la necesidad de presuponer que "hay verdad".

c) *El modo de ser de la verdad y la presuposición de la verdad*

1. Heidegger muestra en este párrafo que el Dasein está esencialmente en la verdad. En efecto, la aperturidad forma parte del ser esencial del Dasein. La frase siguiente que viene en cursivas es la afirmación más importante de todo el párrafo: "*'Hay' verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es*". "El ente sólo queda descubierto *cuando* y patentizado *mientras* el Dasein *es*". La frase siguiente es un ejemplo de lo anterior. Sin la existencia del Dasein no es posible ninguna verdad; porque "en ese caso la verdad, en cuanto aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto, *no puede* ser". Antes que las leyes de Newton fueran descubiertas no eran verdaderas ni falsas; solamente no habían sido abiertas al Dasein.

2. Aquí se recalca que algo es verdadero tan sólo en la medida en que es descubierto por el Dasein.

3. La frase tan usada de que hay "verdades eternas" sólo será suficientemente demostrada cuando se pueda probar la eternidad del Dasein.

4. El hecho de que toda verdad sea en cuanto aperturidad un modo de ser del Dasein no significa que la verdad sea subjetiva. La aperturidad enfrenta al Dasein con el ente mismo. En cuanto la verdad es un modo de ser del Dasein puede estar sustraída a *su* arbitrio, es decir, a su voluntad. Para que la verdad sea descubierta el Dasein tiene que dejar al ente en libertad, de modo que el ente se pueda mostrar en sí mismo. El párrafo termina con una pregunta: ¿quedará la verdad afectada en lo más mínimo por el hecho de que se sostiene en el "sujeto" (el Dasein)?

5. Aquí Heidegger se plantea la pregunta acerca de la presuposición de la verdad. *¿Por qué debemos presuponer que hay verdad?* ¿Qué significa 'presuponer'?" Sigue el texto preguntándose acerca del significado de cada una de las palabras que aquí se están empleando, tal como "debemos", "nosotros", "hay verdad". A la verdad no la presuponemos como algo fuera de nosotros porque nosotros estamos *en la verdad*. "No somos nosotros los que presuponemos la verdad, sino que es *ella* la que hace ontológicamente posible que nosotros podamos ser de tal modo que 'presupongamos' algo. Sólo la verdad *hace posible* algo así como una presuposición".

6. Presuponer significa "comprender algo como el fundamento del ser de otro ente". Presuponer la verdad quiere decir comprenderla sobre el fundamento del ser del Dasein, es decir, comprenderla como algo por mor de lo cual el Dasein es. El Dasein tiene una estructura de cuidado que se anticipa siempre a sí mismo. Al cuidado le pertenece en cuanto estar-en-el-mundo esencialmente la aperturidad y el descubrir. Al Dasein le es propio, asimismo, el ocuparse descubridor del ente intramundano a través de la ocupación. Sin embargo, la presuposición más originaria se encuentra "en el anticiparse-a-sí del cuidado". *"Como este presuponerse le pertenece al Dasein, también nosotros debemos presuponernos 'a nosotros mismos' en cuanto determinados por la aperturidad"*. La presuposición de la verdad se refiere al modo de ser del

Dasein y no al ente que no tiene el modo de ser del Dasein y que, además, es. En resumen, "la presuposición de la verdad debemos 'hacerla' nosotros porque ella ya *está* 'hecha' con el ser del 'nosotros'".

7. Es necesario presuponer la verdad (recuérdese la última frase del párrafo anterior). La verdad debe ser en tanto que aperturidad del Dasein de la misma manera como éste *debe* ser cada vez mío y éste. ¿Por qué? Porque todo esto pertenece a la condición esencial de *arrojado*. "*¿Ha decidido alguna vez el Dasein libremente y por sí mismo, y podrá decidir jamás si quiere venir alguna vez a la 'existencia'?*". De por sí es imposible comprender por qué los seres deben ser *descubiertos* y por qué tiene que ser eso que llamamos la verdad del Dasein. A continuación viene un texto que se refiere a la refutación habitual del escepticismo, vale decir, a la refutación de la negación del ser o de la cognoscibilidad de la verdad. Esta refutación se queda a medio camino. Ella hace una argumentación meramente formal que se refiere solamente al hecho de que cuando se juzga se presupone la verdad. En esta refutación "...*queda sin aclarar por qué* tiene que ser así y cuál es la razón ontológica de esta conexión de ser entre el enunciado y la verdad". Además, queda totalmente oscuro el modo de ser de la verdad y el sentido de eso que llamamos el presuponer y de su fundamento ontológico en el Dasein mismo. La última frase de este párrafo es importantísimo: "...se desconoce que aun cuando nadie *juzgara*, se presupondría la verdad ya por el solo hecho de que el Dasein es".

8. El escéptico no puede ser refutado, así como tampoco se puede demostrar el ser de la verdad. El escéptico, si de hecho *es* en el modo de ser de la negación de la verdad, tampoco necesita ser refutado. En la medida en que es y se comprende en éste su ser "habrá extinguido, en la desesperación del suicidio, el Dasein y, por ende, la verdad". La verdad no puede ser demostrada en su necesidad porque el propio Dasein no puede someterse a sí mismo a demostraciones. De la misma forma como no se ha demostrado que hay verdades eternas, tampoco se ha demostrado que alguna vez –como lo creen las refutaciones del escepticismo– haya habido un verdadero escéptico. El texto termina con una frase ligeramente irónica: "quizás los haya habido con más frecuencia de lo que se imagina la ingenuidad de las tentativas dialéctico-formales de tomar por sorpresa al 'escepticismo'".

9. En este párrafo se plantea que al preguntarse por el ser de la verdad y por la necesidad de presuponerla, se está partiendo de un "sujeto ideal", no del Dasein fáctico. Pasa lo mismo cuando se pregunta por la esencia del conocimiento. El motivo para hacer esto puede aparecer legítimo en cuanto "el tema de la filosofía sea el 'a priori y no meros 'hechos empíricos'". Pero este proceder ha de ser fundamentado ontológicamente. Las preguntas siguientes que se plantean en el texto quieren mostrar que al preguntar por el ser de la verdad partiendo de un "sujeto ideal" en el que se presupone "que hay verdad" (párrafo 5), se está pasando por alto que la comprensión de la verdad y del ser pertenecen a la facticidad del Dasein, son una "condición del a priori del sujeto fáctico", quien está "co-originariamente en la verdad y en la no verdad". A lo que está aludiendo el texto nuevamente es que la cuestión el ser de la verdad presupone la analítica del Dasein.

10. En este párrafo se recuerdan los términos "yo puro" y "conciencia en general" que también pasan por alto "los caracteres ontológico de la facticidad y de la constitución de ser del Dasein". El rechazo de una "conciencia en general" no implica la negación del *apriori* del Dasein. Tampoco la posición de un "sujeto ideal" da cuenta de "que la aprioridad del Dasein está fundada en las cosas mismas".

11. La idea de "verdades eternas", así como también la mezcla de la idealidad del Dasein fenoménicamente fundada con un sujeto absoluto, son restos de la teología cristiana que permanecen en la problemática filosófica actual.

12. En este párrafo se llega a una conclusión importante: la comprensión del ser es posible por el hecho de que el Dasein está constituido por la aperturidad, es decir, por el comprender.

13. Para que haya ser –no estamos diciendo para que haya entes– es necesario que haya verdad. Y la verdad *es* solamente en la medida en que el Dasein es. Ser y verdad son, por consiguiente, co-originarios. El problema del significado de que el ser sea, suponiendo que debe distinguírselo de todo ente, sólo podrá ser abordado completamen-

te cuando se haya aclarado el sentido del ser y el alcance que tiene la comprensión del ser. Allí será posible hacer un análisis a fondo de lo que quiere decir una ciencia *del ser en cuanto tal*. La metafísica hasta entonces había sido entendida como una ciencia del *ente en cuanto tal*. Es cierto que para entender el ente en cuanto tal hay que entenderlo como siendo, pero este "siendo" era sólo el ser del ente, de cualquier ente. En cambio, ahora el ser se hace presente al hombre precisamente en cuanto ser gracias a la existencia del Dasein. Frente a la investigación del ser en cuanto tal, se hace necesario precisar el carácter ontológico y la verdad de las investigaciones que recaen sólo sobre *el ente*, lo que hizo la metafísica tradicional.

14. Este párrafo reflexiona sobre lo hecho hasta aquí y sobre lo que queda pendiente. No se ha respondido todavía a la pregunta por el sentido del ser. Pero se ha aclarado la constitución de ser del Dasein, que es el ente en cuyo ser encontramos la comprensión del ser. Por otra parte, el ser del Dasein fue contrapuesto a otros modos de ser (estar-ahí, estar a la mano, realidad) que son característicos de entes que no son el Dasein. Se ha aclarado el comprender mismo y con ello la metodología a seguir para una interpretación del ser.

15. El fenómeno del cuidado ha manifestado la constitución originaria de ser del Dasein. Sobre esta base será posible conceptualizar también la comprensión del ser que se da en el fenómeno del cuidado. A continuación, se pregunta: ¿ha quedado abierta con el fenómeno del cuidado la constitución ontológica *más originaria* de ser del Dasein? ¿Representan las estructuras que aparecen en el fenómeno del cuidado la totalidad más originaria del ser del Dasein fáctico? ¿La investigación hecha hasta ahora ha puesto ante nuestra vista al Dasein *como un todo*?

Los párrafos 14 y 15 representan una conclusión de todo lo que ha sido elaborado en la Primera Sección y abren paso a lo que se dirá en la Segunda sección (*Dasein y temporeidad*).

* * *

Este libro tiene un formato de 17 x 24 cms. y
una extensión de 260 páginas. Su interior se
imprimió en papel Bond de 80 grs. y el texto
a 1 color está compuesto en tipografía
Weiss. La portada en couché de 270 grs.,
a 4/0 colores va con terminación en
polilaminado opaco. La encuadernación es
al hilo y la portada hotmelt con solapa. Se
terminó de imprimir en Salesianos Impresores S.A.
el 1º de noviembre de 2010, festividad de
Todos los Santos.

Jorge Eduardo Rivera estudió filosofía clásica en el Escolasticado de los Sagrados Corazones en Chile y se doctoró en filosofía en la Universidad de Heidelberg, Alemania, con el profesor Hans-Georg Gadamer. Su traducción de *Ser y Tiempo* es reconocida en el mundo de habla hispana por su excelencia y fue alentada en su ejecución por el propio Heidegger, a quien conoció personalmente. Rivera fue también discípulo del filósofo español Xavier Zubiri, y entre sus obras más importantes se cuentan *Asombros y Nostalgias*, *Itinerarium Cordis*, *Heráclito el Splendente*, *En torno al ser*, *Heidegger y Zubiri* e *Historia de la filosofía griega*. Actualmente es profesor del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

María Teresa Stuven estudió filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile y se ha dedicado por cerca de cuatro décadas a la docencia y la investigación, siendo reconocida por su contribución al entusiasmo por esta disciplina de numerosas generaciones de estudiantes. Fue fundadora y directora del departamento de filosofía de la Universidad Diego Portales, donde actualmente es profesora y también se desempeña como docente en el Instituto de Filosofía de la Universidad Católica.



En este segundo volumen los filósofos Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stuven presentan el comentario a la Primera Sección de *Ser y Tiempo*, que aborda el estudio del Dasein –el ser del hombre– en sus distintas dimensiones: estar-en-el-mundo, estar con otros y el cuidado o preocupación en tanto que ser del Dasein.

Martin Heidegger se introduce en temas tan contemporáneos y complejos como son los problemas que suscita la convivencia con los otros, la lucha por realizar el proyecto existencial y la pérdida de autenticidad en el anonimato del "Uno", aquello que Ortega llamaba "la gente".







